من الحوار الى طريق الحوار

محاولات في جذور الفكر القومي

انطون مقدسي

هذه هي الحلقة الثانية من بحث « الامة في فكر الحصري والارسوزي القومي »
(راجع العدد ١٩٥ من مجلة المعرفة ، ايار ١٩٧٨) .

اذا كان الحوار قد بدا لنا ممتنعا بين معلمينا ، فهل نستطيع ، نحن الذين اخذنا عنهما ، أن نقيمه بيننا وبينهما ؟ والحوار خاضع لشروط ، ويفترض طريقة في البحث ، فما شروطه وماهي طريقته او طرائقه ؟ وكيف فهم هذه الطريقة كل منهما ؟ وكيف علينا ان نفهمها نحن اليوم ؟ ذلكم هو موضوع الحلقة الثانية .

والبحث عن الطريقة يضعنا على تخوم الدولة التي علقها كل منهما على طريقته .

الا ان الدولة هي التي تضع اليوم السياسة العربية في الطريق المسدودة . وهذا يطرح على الفكر سؤالا أغفله كل من الحصري والارسوزي على طريقته : ما علاقة الامة بالدولة ؟ هذا السؤال تمهد هذه الحلقة لطرحه في الحلقات المقبلة .

طريق الحوار :

ويطرح ، بعد هذه المرحلة من المقارنة بين مفكرين عربيين كبيرين ، مقارنة قد طالت بعض الشيء دون ان تستنفد بعضا من موضوعها ، يطرح سؤال قد يخطر ببال القارىء ، وهو حاضر في ذهني منذ ان فكرت بهذا البحث : المقارنة ضرب من ضروب الحوار البعدي ، فعلام القيام بها والخوض في بعض دقائقها ووقائعها ، والرجلان تجاهل كل منهما الآخر وربما رفضه واعتبر خطه غير ذي جدوى ؟ أيكون غرضي اكاديميا خالصا يسعى الى الفكر للفكر وحسب ؟

ان صاحب الاكاديمية كان أكثر أهل الارض التزاما ، فقد أسس معهده لينشىء

جيلا قادرا على بعث الحضارة الافريقية ومعها أمجاد مدينته التي سيرديها بعده ظهور قوى جديدة الى الصف الثاني فالاخير ، وبعده الغياب الكامل . كما أنه وضع « الجمهورية » لتكون نموذجا اجرائيا (على حد تعبيرنا اليوم) يعتمده ، لا طلابه وحدهم ، بل البشر اجمع عندما يفكرون بمباشرة اصلاحات جذرية لاوضاعهم السياسية والاجتماعية والثقافية وحتى الاقتصادية . وهو بدوره خاض معارك سياسية واجتماعية كثيرة واشترك في انقلابات شبه عسكرية كان يظن واهما انه سيكون الدماغ المفكر لقادتها ، وفي النهاية كادت تودي بحياته . وربما رحل وهو يجهل انه أعطى للبشرية ما لم تعطه أية سياسة أخرى الا وهو سياسة الانسان اقصد الفلسفة التي تكاد تكون قد ولدت دفعة واحدة من عقله الجبار كما ولدت افروديت من رأس زفس . ومعلمنا ، رحمه الله ، لم يضع « جمهوريته » المثلى(١) الا ليكون افلاطون الثاني . وفاته انه لايوجد الا أفلاطون واحد .

ومن ثم فاني لا أعرف للبحوث الخالصة لوجه الله الا مجالين : الاول هو التمرينات المدرسية ، ولو كانت على أعلى المستويات ، وهي تقرأ وتناقش وتوضع في الارشيف ، والثاني هو الاختصاصات العلمية الطليعية التي تصرف عليها حكومات الامم المصنعة بلا حساب كي تكون لها رصيدا تخبئه لمستقبل الايام وتستخدمه في سبيل تقدمها المطرد . أما النقاش في مفكرين معاصرين رحلا البارحة من ديارنا ولا يزال قول كل منهما ماثلا حتى في كتبنا المدرسية وفي أحاديثنا عن العروبة ، فلا يمكن أن يكون الا حوارا مزدوجا : من جهة بيننا « نحن » وبينهما وبين التراث ــ الرصيد الذي خلفاه لنا ، ومن وجه آخر بينهما رغم تنكر كل منهما للآخر . واقصد بالـ « نحن » الجيل الذي تدرب على أيديهما ، وايضا وبالدرجة الاولى الاجيال التي تتكون اليوم تأخذ عنا ما أخذناه نحن السابقين ، عنهما ؛ وعليها أن تقرأ تراثهما ــ (وتراثنا !..) لتصل الغد بالامس . والقراءة هي اليوم ــ وبعد ان غاب آخر ممثلي الكلام الحي عندنا ، عنيت الارسوزي ــ هي النموذج الاكمل للحوار . وهذه القراءة لعل أكثر مما هي تفسير . وسوف تكون مهمة جيل اليوم أصعب بكثير من مهمتنا ومهمتهما اذ أن قوى جديدة تزج اليوم في ساح المعركة ، قوى كانت بوادرها قد بدأت تظهر والحصري والارسوزي لا يزالان يفكران ويكتبان ويعملان ، وأسقطاها من حسابهما مع انها كانت تحمل رياح المستقبل لانها لم تكن بعد قد تكشفت عن استطاعتها

(١) منشورة بنصها الكامل في المجلد الرابع من المؤلفات الكاملة التي احيل اليها باستمرار .

وجبروتها كما سنرى . ونحن أيضا الذين اخذنا عنهما نتجاهلها بحكم العادة ، ولاننا ولجهلنا بها مع ان واحدا من مفاعيلها قد يكون ــ وهو الارجح ــ ترسيخ التجزئة التي حاربها كل منهما بكافة وسائله المحدودة وبدون كبير جدوى .

والواقع أن الجيل المهيمن فكريا اليوم أضاف الى فكر الحصري والارسوزي ، بعدا حاسما هو الاشتراكية اذ انتبه في أعقاب تبلور فكر كل منهما مباشرة وكانا لا يزالان حيين ، الى قوة جديدة واحدة هي الجماهير ويقظتها التي بدلت جذريا ميزان القوى ، مما يدل معطيات القومية والفكر القومي ، ويحاول جيل بعد الحصري والارسوزي أن يوازن بين القومية والاشتراكية فيختل توازنه هو اذ ، وكما هي عليه الحال الآن ، تارة يرجح هذه على تلك وطورا تلك على هذه في حركة تتباعد باطراد عن الواقع الذي يزداد بدوره ضغطا على الحاكم بسبب من تصاعد القوى الداخلية والخارجية ، وبحيث أن هــذا الواقع والقائمين عليه من السياسيين يسوان في واد ضمن سلسلة من الارتجالات توفق مرة وتخفق مرات ، وبين الفكر الذي ينطوي على ذاته ليجتر ايديولوجيا تتفرغ تدريجيا من كل مضمون لانها قلما تستخدم لتحليل حركة الجماهير بحيث تسمح للفكر بمسايرة هذه الحركة في صعودها وهبوطها وكافة تلوناتها بل كثيرا ماتستخدم لدوافع ليس اوهاها الواقع الذاتي الاناني ، شأنها شأن عملة تتكاثر بالافتعال بحيث تبتعد باستمرار عن رصيدها الذي يتناقص بنسبة الافتعال .

ولقد وضع المرحوم الرئيس عبد الناصر الخيار ذاته في صياغة سياسية فاصبح الخيار بين وحدة الصف ووحدة الهدف . وما نزال بعده وعلى غراره نتذبذب تبعا للظرف بين الحدين في حين أن ميزان القوى يختل متسارعا .

وذلكم هو الآن الحوار الاصعب اذ انه أخذ يشمل ولاول مرة في تاريخ العرب المعاصر قوانا المتصارعة كافة في ساح هذا الوطن برمته وكافة الاطراف الممثلة لهذه القوى ، والواقع اني لم أشر اليه الا لماما لادلل على عسر المهمة التي تنتظر الجيل الذي يتكون اليوم والذي تقف كلنا عاجزين عن اسعافه ــ وقد يكون هو أعجز منا ــ لاننا كلنا لم نبدأ بسلوك الطريق الحقة ، طريق أرسطو والعقل التحليلي ــ الانتقادي ، وهذا حديث آخر .

وانما علي الآن ، وعلى أن أعود الى عرض موجز وأوضح للقوى المستجدة في الفقرات الاخيرة من هذا البحث ، علي أن أعود الى النقطة الثانية من الموضوع الذي أشرت اليه وهي ما أسميته الحوار البعدي الممكن بين الحصري والارسوزي .

للحوار شرطان لا يستقيم بدونهما ، وهما لازمان وكافيان ، الاول وجود أرضية مشتركة بين الطرفين ، أو ، اذا شئت ، عناصر مشتركة وبالاحرى رصيد واحد هو الناظم للكلام ، الثاني انفتاح كل من الطرفين على الاخر بحيث يعتبره ، وان كان أدنى منه مرتبة أو علما ، صنوا مساويا له فيصغي اليه بدون فكرة مسبقة ليتعلم منه ، وفي نهاية المطاف يمحي كل منهما بدوره كي يكون الاخر . وهذا حد عسر المنال بذاته وعلى الخصوص عند العربي العقائدي التكوين والذي يزعم في أغلب الحالات أن الحق بجانبه وحده . أما اذا كان كل طرف يسمع وهو يعد الجواب المفحم فان الحوار نقاش سرعان ما يتحول الى جدل عنادي على حد تعبير العرب القدامى ، فيه يحاول كل طرف ارغام الطرف الآخر على الاعتراف بحقيقة واحدة هي (التي أقول) . وباختصار فان الحوار اهتداء (بمعنى الهداية) الى الاخر ، بعكس النقاش الذي يزيد من انطواء الفرد على ذاته .

والواقع هو انه ، اذا كنا لم نتعرف بعد الى الشرط الثاني ، فالاول متحقق عندنا ، اذ أن المحور الاساسي في الفكر العربي الديني ومن ثم الاجتماعي (والموروث لم يبدأ بالتزحزح عن مواقعه الا لفترة قليلة من الزمن خلت) هذا المحور هو الامة أقصد عندنا المشاركة حتى الانصهار العضوي في الجماعة ، كما يريد معلمنا زكي الارسوزي ، حتى لتكاد تكون واحدة لا الافكار وحسب ، بل أيضا المواقف والحساسيات وحتى المنعكسات الشرطية وغير الشرطية . وهذا واحد من أسباب ضعف الدولة عندنا ، وبالعكس شدة سيطرتها حتى ارهاق المواطنين كما في القطر المصري(١) اذ أن الدولة بمعناها الحديث الذي يرقى الى ارسطو تقوم ، في جملة ما تقوم عليه ، على الحوار بين الاحزاب والفئات السياسية ، وأقله بين أجهزتها المختلفة الاساسية كالهيئة التشريعية والهيئة التنفيذية وأيضا ما يتفرع عنها من أجهزة أخرى . فالحوار أو اذا شئت النقاش لا يتناول ما هو متحقق فعلا أي الامة التي هي من شأن الشعب بل الدولة وعلى الضبط القيادة الفكرية والسياسية التي أنيط بها أمر خلق هذه الدولة أو اعادة النظر في مؤسساتها .

---

(١) صحيح أن الفلسفة التقليدية الكلاسيكية كانت كلية ، لا بل كوزموبوليتية الا انها عاشت كأنها جسم غريب في سياق الموروث .

واقول بشكل آخر ، ان الحوار عندنا أمر واقع على مستوى القاعدة ، ويكاد يكون ممتنعا لاشعار آخر على مستوى القيادة . اذ في حين أن بوسع الشعوب أن تتعايش بيسر فيما اذا أتيح أن تتلاقى لفترة من الزمن يتكفيء كل من الفرقاء ممن بيدهم الحل والربط على مواقع قطره ومصالحه متناسيا أن المرحلة التاريخية الراهنة والتي ترقى جذورها الاولى الى نظام المدن الاغريقية هي مرحلة الامة ـ الدولة . فالامة التي تعجز عن تشكيل دولة تحمي موقعها وتصون مصالحها في الوقت الذي تقلصت فيه المسافات وتكاثر فيه البشر بحيث ان بعضهم اخذ يسطو على البعض الآخر مهددا اياه بالابادة ، هذه الامة مقدر لها في اغلب الحالات أن تتلاشى في غيرها وتزول ، فلا وجود اليوم للامة بدون الدولة الا اللهم ، وفي احسن الحالات ، بالقوة على حد تعبير ارسطو . ولقد كان اهتمام السياسيين والاحزاب بالدولة كبيرا ، ايام الحصري والارسوزي وازداد بعدهما في كافة الاقطار . فالدساتير ، على سبيل المثال ، تلو الدساتير ، وكلها تسقط في الفراغ غب اعلانها اذ انها تقلد هذا النموذج او ذاك من الشرق والغرب مع بعض التعديلات الطفيفة وتقتصر على الاعلان عن دولة الوحدة كهدف نهائي . الا انها ـ وهذا سبب ضعفها ـ لا تقيم وزنا للقوى القائمة في الساح العربي كله ، مع ان هذه هي موضوع الصراع الحقيقي ، وتبدلاتها السريعة هي واحد من الاسباب غير المرئية لتهافت الانظمة وتلاشيها متسارعة .

أما المفكرون ـ ومنهم معلمانا ـ فيسلسلون برهناتهم وكأنهم يفترضون ضمنا أن الدولة حصيلة طبيعية أو منطقية اذا شئت للامة تليها كما تلي النتيجة السبب . وهذا هو الخطأ الكبير اذ تقول اليوم « الامة ـ الدولة » حيث الخط الرابط بين الحدين يشير الى فاصل علينا أن نتخطاه بقرار هو الفعل السياسي أو الحر الذي يؤلف ـ ديالكتيكيا اذا شئت ـ بين الحدين المتعارضين والمتكاملين . والديالكتيك هو الحوار في أعلى قممه اي حيث يصبح بنية الموجود . واذا لم يتم التاليف فثمة القطعية فالتراخي واخيرا الافول .

ولقد كانت لمعلمينا (الارسوزي أكثر من الحصري بكثير) نظرات في السياسة . الا ان الارسوزي الذي أسهب نسبيا في حديث الدولة والديمقراطية(١) سقطت ديمقراطيته ربما

---

(١) راجع المجلد الثالث من المؤلفات الكاملة حيث اهم كتابات الارسوزي السياسية النظرية ، ومنها « متى يكون الحكم ديمقراطيا » و « الجمهورية المثلى » .

لانها لا تتوافق مع اشتراكية القوم في القطر العربي السوري . اما دولته فهي نموذج مثالي طوباوي أكثر مما هي نموذج اجرائي . وعلى اية حال اذا ما اقتصرنا على الوجه القومي من وجودنا وهو الارسخ وعلى نظرياته ، نلاحظ أن العناصر المشتركةبين الحصري والارسوزي كثيرة أهمها ، أولا أن كلا منهما نذر نفسه للعروبة كما المتعبد المتنسك للرب ، ومن ثم ان المناخ الذي عاشا فيه وكتبا من وحيه ولاجله كان واحدا تملأ أرضه وسماءه العروبة ، فكرا من حيث ماهيتها ، وعملا من حيث اعادة النظر في مؤسساتها ، ثالثا أن الاثنين اعتمدا اساسا لبحوثهما اللغة من حيث هي كلية العروبة ، فالوحدة هي الاصل والتجزئة عرض طرأ عليها أو مرض من امراضها ولو استمر دهرا واخيرا لا آخرا انهما ساءلا بالدرجة الاولى الفكر الالماني الرومانتيكي عن سبله لتوحيد أمة مجزأة . فالعودة الى التاريخ الاول كينبوع للوجود القومي فكرة جرمانية ؛ اعتقد الرومانتيكيون انهم وجدوها في العصر الوسيط وما قبله كما نرد نحن أصلنا الاول الى الجاهلية وصدر الاسلام واحيانا الى ما قبلهما بكثير وربما الى فجر التاريخ الانساني كما عند الارسوزي .

وكان هذا كافيا ليكون بين معلمينا ثمة حوار وهو أيضا كاف لنا نحن ورثتهما وقد انبثقنا أيضا من مرحلتهما التاريخية كي نقحم انفسنا بينهما لابوصفنا مرجعا أو حكما بوسعة ان يحسم نزاعات مضت وتكاد تنقضي لان طبيعة القوى المصطرع عليها تتبدل بسرعة كما ونوعا ، بل بوصفنا طرفا ثالثا معنيا بحوار نحن امتداده وقد نتمكن من اقامته . وماذا بقي لنا غير هذا الحوار الذي ما ان يبدأ احيانا حتى يقف ! ماذا بقي لنا غير الفكر والثقافة ، والسياسة الفعلية القائمة ، وأنا أكتب هذه الاسطر قد أوصدت الابواب كلها أمام الوحدة المغلقة ابدا ؛ وتكاد توصدها الى الابد ! والثقافة ايضا في تحركها نحو وجه واحد من أوجه الحداثة هو الاعلام والمجتمع الاستهلاكي لها مشكلاتها ، اذ أنها بدأت تكون قطيعة حقيقية وكاملة بين ابنائنا وبين التراث ، وقد تؤدي الى تسكير ابواب أخرى لا تزال حتى الآن مفتوحة لحد ما . على اية حال فان الحوار ــ حوار القوى ومنها الفكر والثقافة ــ هي طريق ، لا طريق سواها . وهدف حوارنا المحدود هنا هو من جهة ، العودة مرة أخرى لتعميقه الى طبيعة الفكر العربي القائمة حتى الآن والتي تجعل من المفكرين وحدات ، كل منها مغلقة على ذاتها ، ومن جهة أخرى ؛ الكشف جهد المستطاع عن ثغرة ــ قل : هاوية ــ التجزئة ، اذ فيها الخطر كله على الوجود القومي من حيث هو مصير مشترك ،

اما فيما يخص الوجه الاول فاقول : ان الفكر القومي فكر ايديولوجي اقصد انه مرتبط بالسياسة التي يعتقد صاحب الايديولوجيا او نصيرها انه يجب اتباعها في مرحلة تاريخية معينة للم شتات امة ، بعثرها الاستعمار والصراعات الداخلية ، في دولة . فاذا حول الفكر العربي ـ وهو على ماهو عليه اليوم ولاشعار آخر من منحى عقائدي تقريري ـ اذ حول ايديولوجياته الى قضايا يقينية ، جعل الحوار بين هذه الايديولوجيات امرا ممتنعا ، وانسانا ان الحياة السياسية مجموعة قوى ، الفكر من جملتها ، وهو على الضبط حيث تتضح هذه القوى لذاتها فيصبح بالامكان تعبئتها وتوجيهها . وبهذا اصبح الصراع بين الاحزاب وهو صراع على الحكم ، في واد ، والفكر في واد آخر ، وكان كلا منهما مقطوع الصلة بالآخر . اقول ايضا : ان الفعل السياسي الذي هو قرار جماعي حر فعل كلي يحدد المستقبل في الحاضر ، وهو لهذا ، يضم القوى كلها بما فيها القوى الفكرية التي هي من شان القيادة ، وايضا القوى الشعبية ـ الطبقية التي تؤلف الامة في حقيقتها الواقعية . وهذه القوى هي اليوم بالدرجة الاولى اجتماعية اقتصادية . فالدولة ليست حصيلة الامة ولاتنتج عنها كما النتيجة من السبب ، بل هي كيان نوعي خاص ، يستمد اهميته الحاسمة من المبدأ والمآل في الحياة الاجتماعية . فالسؤال الاساسي عن الدولة وعن الامة هو السؤال عن القوى التي توج او يمكن ان توج في ساح المعركة وعن كيفية معالجة السياسيين لها ، أيوجهونها في الخط القطري ام في الخط القومي ؟ هذا هو الوجه الثاني من سؤالي . سوف اعود عليه لما ماني القسم الاخير من هذا البحث . اما الآن فعلينا ان نمضي مرة اخرى بمزيد من الدقة والانتباه الى قول كل من معلمينا الكبيرين . والاصغاء هو بداية الحوار ان لم يكن كليته .

وبالمناسبة اضيف ان من واجبنا تقليص احكام القيم الى ادنى درجة ممكنة ، وذلك على العكس من الفكر العقائدي التقريري (والاثنان واحد) ، فنربط كل فكر بمرحلته التاريخية ، لانسوغه بل لنفهمه من موقعه ، وهذا مايرسم لنا حدود صلاحيته ومدى استدعائه لنا او ، وبشكل اعم ، استدعاء الماضي للحاضر .

على كم معنى تقال الامة ؟

لم تكن مفاهيم العروبة والامة الواحدة والوحدة العربية ومايلزم عنها كالعودة الى التاريخ والتراث والاستناد الى اللغة كقاسم مشترك بين العرب او كعامل توحيد بينهم ،

وايضا ضرورة انتهاج سياسة عربية موحدة ، الخ . لم تكن هذه الامور بالجديدة عندما تناولها الحصري والارسوزي بالدراسة . فقد ظهر بعضها في الربع الاخير من القرن التاسع عشر (اللغة مثلا) واستخدمت اساسا لمقاومة الاستبداد العثماني ومن ثم للوقوف في وجه التتريك (اوائل القرن العشرين) . وظهر البعض الاخر بين الحربين واستخدم سلاحالمقاومة مشروعات التجزئة التي كان يضعها الاستعمار لتثوير الجماهير في سبيلالاستقلال والتحرر. وكلها او بعضها ادت في مرحلة اولى الى انشاء جمعيات ونواد سرية وعلنية او الى مايشبه الاحزاب التي كانت تعقد مؤتمراتها في اغلب الاحيان على أرض اجنبية ، وفي مرحلة ثانية أدت الى انشاء احزاب سياسية بالمعنى الدقيق للكلمة ، اخذت تتكاثر قبيل الاستقلال وبعيدة . الا ان هذه المفاهيم كانت بحاجة ماسة الى صياغة نظرية او عقلية هي النـواة الاولى لفكر عربي اصيل يمكن القيادة السياسية من تحويلها الى مفاهيم اجرائية . وهذا هو المشروع الذي تصدى له ــ وعن جدارة ــ كل من معلمينا على طريقته .

وكانت الفرص متاحة للعمل القومي فالاستقلال شق للمواطنين فسحة من الحرية لم تكن متوفرة قبله . وكانت الجماهير قد تسيست تسيسا شبه كامل بسبب من الحرب العالمية الثانية وماسبقها وعقبها من احداث مصيرية وايضا من مظاهرات واضرابات وتناقضات استعمارية وحركات ثورية آلت الى الاستقلال السياسي . اضف ان اليقظة الشعبية التي تسارعت اذ ذاك نحت الاذهان والعواطف على الفكر القومي ومايلزم عنه من تبديل فيالبنى الاجتماعية واعادة النظر في الثقافة وفي النظم التربوية وغير ذلك .

بيد ان مشروع الفكر القومي لم يكن بالامر السـهل . فبالاضافة الى صعوباته الذاتية الكثيرة وسوف يتضح لنا بعضها فيما يلي ، كانت الافكار التي هبطت علينا من العالم المتقدم حضاريا بكل دقائقها وتعارضاتها كثيرة وهي حصيلة اربعة قرون ونيف من النضال الاجتماعي والثوري والعمل الفكري الدائب المستمر ، ولذا لم يكن بوسعنا تمثلها كلها بحيث تتلاءم مع بيئتنا وحاجات هذه البيئة ، اخذنا ــ ولانزال لحد بعيد نأخذ ــ اما بتقليدها في محاكاة غالبا ما حرفية ، واما بإيجاد مقابل مفتعل لها في تراثنا . اضف ان الاجنبي ، وقد شعر ان مواقعه بدأت لاول مرة تتزعزع جديا ، اخذ يغذي النزعات الانفصالية او الاقليمية الكامنة بعدد وفير في تاريخنا . وأول ماصنعه هو انه وضع موضع التشكيك فالرفض مفهوم الامة العربية الواحدة ، وهو ، يومها واليوم ، محور الصراعات في القضية العربية .

وهذا ماحدا بالكثيرين الى القيام بمحاولة لاسابقة لها في تاريخنا الا وهي ارساء مفهوم الامة العربية الواحدة على اسس عقلية موضوعية تعصم العرب ، حكاما وجماهير ومفكرين من الشطط او الانحراف عن سراطهم . فهل وفقنا الى ذلك ولاي حد ؟ هذا ما سأعود عليه .

وتتبلور اثناء الحرب العالمية الثانية وبعيدها التصورات الكبرى للامة في خمسة اتجاهات لكل منها مسوغاته وهي التالية :

الاول هو الخط القومي العربي ، وتمتد الامة عنده مكانا بامتداد الجماعات الناطقة باللسان المبين او من الخليج الى المحيط كما سيقال بعدئذ ، وزمانا من الجاهلية التي اعتمدت في اغلب الحالات اساسا لبحث مفهوم الامة والى ايامنا ولمستقبل لاينتهي ان شاء الله . اما ماقبل الجاهلية فخلافي وهو في كل الاحوال بمثابة ماقبل التاريخ بعد للتاريخ .

وتضيق الحدود مع الخط الثاني بحيث تشمل تارة بلاد الشام وطورا الهلال الخصيب. اما في التاريخ فيحاول الحزب السوري القومي الاجتماعي ــ وهو الخط الثاني ــ تحري الكتاب والمفكرين سواء اوضعوا مؤلفاتهم باللغة العربية أم باللغة السريانية ، باللغة الافريقية أم باللغة اللاتينية ، ليضمهم الى الحظيرة السورية فيحدد المعالم الكبرى لوجودها اذ كلهم والذين كتبوا من اجلهم ينتمون الى بيئة جغرافية واحدة والى التاريخ المسطر على ارض هذه البيئة : وكلاهما (البيئة والتاريخ) جعل السوريين على ماهم عليه اليوم وفي كل زمان ومكان . ويقابل هذا الاتجاه المشرقي في المغرب العربي انصار وحدة المغرب الكبير وجلهم من المفكرين والكتاب ، ممن عارضوا الاستعمار والعروبة بمفهوم بقي نظريا خالصا .

وتتقلص الحدود مرة اخرى مع الخط الثالث الفينيقي والفرعوني بحيث تشمل مانسميه اليوم اقطارا . ويتعين الزمن هنا بتاريخ الوحدة الحضارية ــ الام المعنية اذ هي التي حددت بمقاماتها السياسية والاجتماعية والثقافية مايلي ؛ فهي المقياس .

والاحظ بهذه المناسبة ان مفهوم الامة ، وربما كانت تقدمية القادة ، يتضمن دوما نزعة محافظة سرعان ماتصبح رجعية عندما تتملك الشوفينية القلوب . وهذا مايحدث غالبا في الازمات السياسية والمنعطفات التاريخية .

وتمتد الحدود مع الخط الرابع على ثلاث او اربع قارات اذ تضم المسلمين كافة على مابينهم من تباين في تفسير القرآن الكريم . فالوحدة ليست وحدة التاريخ ـ اللغة ، ولا وحدة الارض ـ التاريخ ، والهوية ليست هوية الوحدة الحضارية ـ الام ؛ بل هوية او وحدة العقيدة والعمل من اجل نشر هذه العقيدة .

ويربط الخط الخامس الامة من حيث المبدأ بظاهرة البورجوازية . فالقومية حصيلة سياسة اقتصادية معينة يضاف اليها عندنا ، وربما لدى كافة الامم المتأخرة صناعيا ، الاتفاقات على الحدود التي اقرها المجتمع الدولي . ولسوف تزول يوما ، مهما امتد الزمان ليحل محلها مجتمع انساني قوامه العمل المبدع وهو متضامن في المصير . وهذا هو الاتجاه الماركسي .

هذه الاتجاهات ـ وسنرى بعضا من جوانب ايديولوجياتها الهامة عند عرض مناقشة الحصري والارسوزي لها ـ هذه الاتجاهات هي التي اصطرعت في ساح المشرق العربي منذ بعيد الحرب العالمية الثانية والى بعيد اواسط الخمسينات . وبلغ الصراع لذروته ،صراع الوجود مع اللاوجود ، بعيد الحرب العالمية الثانية في مناخ الحرية التي ذكرت .والوسائل والاسلحة شتى ، قمة الاجتماعات الحزبية وحلبة المجالس التشريعية والصحف والنشرات وحملات التوعية والنقاش في المقاهي والخطب في الساحات العامة والمعابد أيام الاعياد القومية والدينية ، وايضا المدارس ومنابر الجامعة والاسواق التجارية . فثمة الاضراب والتظاهر ؛ وفي الريف تحريض الفلاحين على التمرد والوقوف في وجه الانحراف ، وثمة وسائل غير مشروعة استخدمتها بعض الفئات كضرب الخصم وتلفيق الكلام على لسانه واحيانا التصفيات الجسدية . واذ افتت الجماهير للعروبة في اثناء العدوان الثلاثي ومع وحدة ١٩٥٨ بين مصر وسوريا واذ اخذت ثورات المغرب وفي طليعتها الثورة الجزائرية تزرع في المغرب بذور افكار المشرق ، كان على الاحزاب الاخرى ان تتعايش مع مفهوم الامة العربية الواحدة فتدرجه في برامجها بشكل او بآخر مستندة الى تسويات كثيرة لامجال لذكرها هنا .

هذا الجو المحموم والخصب بالافكار في الوقت ذاته ، هو الذي سعى الحصري والارسوزي ، كل على طريقته ، الى السيطرة عليه أولا بالقلم والكلام ، ومن ثم بوسائل اخرى متعددة ، منها ، بالنسبة الى الحصري ، الادارة عندما كان يدعى للعمل فيها ،

وبالنسبة الى الارسوزي ، توجيه القياديين واولي الامر نحو حلول محددة للمشكلات التي تعترضهم .

والذي يعنينا من الاثنين هو دون شك انهما ربيا جيلا من السياسيين والمفكرين لايزال مستمرا حتى الآن كما قلت ، مما يدل على إن التواصل او الحوار معهما لما ينته بعد . وهذا هو موضوع مايلي مباشرة . ويعنينا أيضا مايمكن ان تفيده الاجيال التي تتكون على مرأى ومسمع منا ونحن لاهون عنها نجتر كليشهات الماضي اذ يصبح معها مفهوم الامة العربية الواحدة الذي زعم كل منهما من منطلقه انه عرفه تعريفا علميا جامعا مانعا ، اشكاليا اكثر من ذي قبل بكثير وعلى الصعيدين النظري والعملي . مما يدفعنا الى التساؤل عما اذا كان هناك حقا تعريف علمي للامة وهذا موضوع القسم الاخير من بحثي .

في الطريق الى الطريقة :

اشرت فيما سبق الى فارق الطريقة بين الحصري والارسوزي واعتبرته اساسيا في فهم كل أدب وكل فكر . ومن المؤسف بهذه المناسبة انا لم نالف بعد ، في هذا البلد الطيب ، ما درج عليه اغلب الفلاسفة الحدثين منذ ديكارت الى ايامنا وكذلك بعض من كبار الادباء ، الا وهو وضع كل منهم رسالة في طريقته او اسلوبا يكشف في الوقت ذاته عن رؤيته لفكره او لفنه . الا ان كل كتابة جادة حقا تحيل ضمنا او صراحة الى طريقة ما ، هي طريقها الى حقيقتها ، وهذه بدورها ترتد الى منظومة من المعاني والتصورات او القيم هي موضوع قول القائل . فالطريقة (من الطريق) هي نزوع الى حقيقة مضمرة فيها ، وقد استحال مبدئيا ، الى قواعد ومعايير تعصم الانسان من الخطأ وتوجهه نحو الصواب . فكل فلسفة او رؤية تتضمن بشكل او بآخر طريقة ، والعكس صحيح . ولهذا فليس من العسير على القارىء اليقظ الكشف عن شيء من ذلك لدى مفكرينا الكبيرين .

والداء الكامن في الفكر العربي هو انه في اغلب الحالات يسقط الطريق ليستقر في نهايتها ، فيفوته الاثنان لان الحياة والتاريخ والوجود طريق لاتنتهي ، وعلى الانسان ،فردا وجماعة ، ان يشقها لذاته عند كل منعطف ، وما اكثر المنعطفات اليوم والاحداث على ماهي عليه من تسارع قد لايفعله الانسان ولكنه يستشعره في تجربته اليومية . وهذا الاسقاط او التجاهل هو كارثة التأليف العربي المعاصر ، يخلع عنه طابع الحياة ويجعل نفسه قسرا

ورؤيته محدودة الافق . لهذا فعندما تقرأ كتابا او دراسة ، تعرف من الصفحات او الاسطر الاولى مواقع الكاتب ومواقفه او اذا شئت فلسفته ، وكلها شعارات ـ أجل شعارات لامفاهيم ـ او كليشهات يبرهن عليها بما يشبه التحليل ، وهو في الواقع تعداد وتكرار بلهجة خطابية تتحدث الى انفعال سرعان مايتفرغ من كل محتوى . وعندها تطوي الكتاب او تؤجل القراءة ، تمضي الى شؤون اخرى مع كلمة فيها الكثير من الملل : معروف ! لقد صنفت الكاتب ، واذا لم تتمكن فالناقد يسعفك . ولايوجد في الفكر العربي المعاصر سوى صنفين : الرجعي اليميني او التقدمي اليساري . اما الثالث فدوما مرفوع .

وننسى هذه الواقعة الهامة وهي ان الذي يشدنا الى مؤلف ليس افكاره في منطوقها الخام بل صراعه مع الطريق المؤدية اليها او الى تحقيقها ، اذ بهذا ينشيء المؤلف تاليفه كما ينشيء كل منا وجوده بصراعه مع الاشياء ومع التصورات التي تؤديها . ايكون ان في الطريق فائضا عن نهايتها ؟ من وجه ما ، نعم . فماركس يفيض عن الماركسيات كما يفيض الينبوع عن السواقي التي تنبثق عنه ومنه تتغذى . ان ماركس صارع هجل كي يشق للفلسفة طرقا غير التي عبدتها الهجلية والهجليات ، اكثر احكاما منها ، في حين ان الماركسيات اقتصرت وتقتصر على قولبة ماركس حتى لتكاد تحجبه عنا فتزيله . ويروي انجلز عن ماركس انه كان يقول : اذا كان ثمة ماركسية فانا لست ماركسيا . وكذلك افلاطون الذي لم يستقر يوما على حقيقة حتى ولوكانت من مقياس نظرية المثل او الصور . ففي افلاطون فائض عن الافلاطونيات ، اكان هو واضعها أم كان واضعها خلفاؤه ممن قلدوه او تاثروا به، كما ان في الانسان فائضا عن انجازاته هو رصيد انسانيته والدليل اليها .

بهذا المعنى ، به وحده ارى الحق بجانب بردييف عندما راى في دستيوفسكي فيلسوف روسيا الوحيد . اذ ، كما ان دستيوفسكي استثار كل الشياطين الكامنة في قلب الانسان (الرواية التي تحمل هذا الاسم) وقذفها في وجهه ، كذلك استثار كل مشكلات « روسيا الخالدة » في زمانه وربما بعد وقذفها في وجه مواطنيه والبشر اجمع ومات وهو يصارع الايمان صراع العطش الى مياه يسبح فيها وهو عاجز عن الشراب ، او اذا شئت صراع انسان البيد يسعى فيها الى الظل وهو يعرف انه غير موجود ، وينادي : ياعطشي والماء حولي .

كذا هو الانسان ومسيرته في العالم ، يحب مشكلاته ، يغذيها ، حتى اذا ماانهلت هرع يسعى الى غيرها .

وكذلك الارسوزي أراد بازادة لاسابقة لها في تاريخنا ، وهي ان يرى ويرينا مشكلاتنا الفكرية والسياسية والادبية في المعجم . ومات وهو يذكر حقيقته في يقين اعتقد انه يقين الانسان غير الواثق بحقيقته . بهذا كان انسانا بملء انسانيته . والايمان الذي لايخترق كافة ابعادة الشك والقلق ، جلاقي .

والانسان يريد ان يقنع ذاته اولا ، والباقي وقف على جهد الآخرين في مجاراته او في مخالفته .

وبعد فقد كانت اللغة بوصفها لحمة الوجود العربي وسداه ، على كل الالسن منذ أن شهرها المثقفون اللبنانيون وبعدهم مثقفو بلاد الشام والهلال الخصيب ، شهروها سلاحا في وجه العثمانيين اذ رأوا فيها القاسم المشترك بين العرب وعنوان اصالتهم والضامن لخصوصيتهم . وهذا هو الواقع ، اذ ماذا بقي لنا اثناء الانحدار وبعده وحتى اليوم سوى بقية باقية من تراث لم يستمر في الوجود الا بفضل المعاجم وبقية الموسوعات اللغوية التي تمكننا اليوم من قراءته ومن استعادته اذا كنا جادين في الحفاظ على تاريخنا الذي هو جذر وحدتنا ! فليس من المستغرب اذاً ، في مثل هذا الوضع ، ان يرى الحصري والارسوزي ، كل على طريقته ، في اللغة حيث هي مناعة العرب . ولقد دفع الارسوزي بهذا المنطق الى حدوده القصوى اذ رد الوجود العربي برمته الى اللسان ، اداة التواصل وبالتالي الوحدة .

ومن المؤسف ان هذا الرصيد بدأ يتبدد منذ ايامهما اذاً اصبح في كتبنا المدرسية ـ وهذا مثال من امثلة ـ واحدا مما نسميه اليوم ، بيغاليا ، « مقومات الامة » ، سواء بسواء مع مارفض الحصري أو وضع في المرتبة الثانية كالآمال والآلام المشتركة والوحدة الاقتصادية وما شاكل ، وهذا كله تستبعده الحداثة وتسقطه الدول الكبرى من حسابها عندما تتلاعب بمصائر الشعوب فتقتطع من الامم مايتفق ومصالحها وصراعاتها .

وبعد فقد كان الكلام يومها كافيا لانجاز المهام المطلوب انجازها ، اقصد استثارة القوى الكامنة في الشعب وتجميعها صفا واحدا حول حكم وطني يستطيع ان ينتشل هذا القطر أو

ذاك من براثن الاجنبي . هذا من وجه ومن وجه آخر فان حضارتنا ـ شأنها شأن الحضارات السابقة ـ كانت لاتزال في قلب القرن العشرين حضارة كلام كما في ايام الجاهليين . فالخطيب، كالشاعر في سوق عكاظ ، هو الذي يشحذ لهم ويعدها للمعركة . وان المقالة الصحفية او التعليق الاذاعي حتى اليوم سوى ضرب من ضروب الخطابة ، في حين ان دور الخطيب والشاعر هذا مضى وانقضى منذ زمن طويل .

ونحن بعد من امة الفها الكلام ، فالرسول نفسه « قاد العرب من السنتهم » على حد تعبير مصطفى صادق الرافعي .

ومن وجه ثالث فقد كان الاشكالي يوم حصلت التجربة ـ الام التي انبثق منها تصور كل من الحصري والارسوزي ، هو الامة ذاتها ، فالسؤال المطروح هو التالي : كيف يمكن لهذه الامة المنثورة اشلاء من الخليج الى المحيط ان تتعرف الى ذاتها ، على حد تعبير هجل، او اذا شئت ان تستعيد النواة الام التي انبثقت منها دولتها الاولى يوم الفتوحات ، او اذا شئت ايضا ان تتهيأ ، لتكون يوما دولة كما كان الجسد في بعض الفلسفات القديمة يستقبل الروح عندما يتكامل بنيانه ، وبهذا ينتقل الانسان من القوة الى الفعل .

ويبدا الوضع بالتبدل متسارعا منذ حوالي الخمسينات . فالى جانب تماسنا المتزايد بالحضارة الحديثة كان علينا ان ننشيء دولة قطرية ومن ثم قومية تحقق هدفين متكاملين : من جهة الدفاع عن الاستقلال الذي حرض غرائز الاجنبي ، ومن جهة اخرى تعبئة القوى بشكل منهجي يمكننا من زيادة الانتاج وبالتالي من رفع مستوى المعيشة للجميع وتحقيق العدالة . وتلك كانت ـ ولاتزال ـ مرحلة التحويل الاجتماعي ـ الاشتراكي التي ستمتد على سنوات طويلة .

وعندها فرضت علينا ذاتها المسألة التي ستبقى اشكالية لزمن طويل ، اقصد مسألة بناء الدولة وماتتطلبه من خيارات اقليمية وقومية كثيرة . الا انه اذا كان تبدل الواقع قد بدل النظرة فان النظر بقي عندنا ـ ولايزال ـ على ماكان عليه في السابق . وشتان بين ان نعتبر الجماعة من حيث هي امة او من حيث هي امة ـ دولة ، اذ الفاصل الذي يشير اليه الخط بين الكلمتين الاخيرتين ليس من الامور التي تتجاوز بسهولة . انه فاصل دياالكتيكي اذا شئت الا ان الدياالكتيك ليس مجرد وضع مفهوم في مقابل آخر والتقرير بانهما متعارضان

وما شاكل من الكلام المدرسي الذي تفرغ من كل محتواه لكثرة ماأعيد ، بل هو تمل ، فعل بناء الوجود . والدولة هي حيث توجد الامة او تنتقل من القوة الى الفعل ، على حد تعبير ارسطو المعروف . وكم وكم من الامم اسقطها التاريخ او وضعها على هامشه لانها لم تتمكن من القيام بهذه الخطوة الحاسمة التي تضع مصيرها بيدها . وان التخلف الا هذا العجز بالذات . وان الاستعمار الا ان يتولى الاغيار شؤوننا ، يلي مايلي من نتائج معروفة .

نحو طريق اخرى
او
من الامة الى الدولة

انه لما يجب ان يكون موضوع تأملنا اليوم وكل مرة نراجع فيها تراثنا المتأخر عند الكبيرين وغيرهما او عندما نفكر في اوضاعنا الراهنة ومستقبلنا هو ان احدا من مفكرينا القوميين ـ وهم بعدد لايستهان به ـ لم يخص الانتقال من الامة الى الدولة بدراسة تكشف عن اسس هذا الانتقال وآلياته ومستلزماته ولا ايضا الانتقال من الدولة القطرية الى الدولة القومية أو من الاقتصاد القطري الى الاقتصاد القومي ولا اخيرا الانتقال من التخلف الى النمو .

والحقيقة انه اذا كنا جادين ـ كلنا او بعضنا ـ في انشاء وحدة ما ، فالمطلوب هو ان تقوم مجموعات متخصصة بدراسة ميدانية للقوى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية المتواجدة فعلا في ساح الوطن العربي او في الاقطار التي تنوي حقا ان تتحد ، وذلك لمعرفة السبيل الى لقاء بين هذه القوى ، يوحد بينها يوما ، هذا مع العلم ان السير في هذه الاتجاهات الاربعة او الخمسة المتكاملة والمتلازمة ليس من الامور الكمالية التي يمكن ان تؤجل بالنسبة الى الدولة القومية ولا حتى بالنسبة الى الدولة القطرية ، بل هو مما تفرضه المرحلة التاريخية الراهنة ، وهو ، الى ذلك الشرط اللازم والكافي لكي نتحرر من الاستعمار الاستيطاني والاقتصادي والثقافي ، أو لكي نتحقق وحدة ما ، او بالاحرى لكي توجد .

وذلكم هو الفعل السياسي ، اقصد الفعل الذي تؤكد به الجماعة استقلالها وحريتها ، اي قدرتها على تقرير مصيرها او على الوجود بما هي كذلك .

انه فعل الوجود .

والوجود هدف ، او هو القيمة الاسمى والاخطر شأنا لدى الانسان ، وفعله هو فعل الوصول الى الهدف .

ومع الوجود تنتقل الاولوية من الطريق الى الهدف ، وتبقى مع ذلك الطريقة محتفظة بكل قيمتها اذ الانسان ، فردا وجماعة ، يوجد بانشاء وجوده ، او بدليل ان الهدف يستدعي الفعل والعكس صحيح في قولنا « فعل الوجود » .

بهذا تختلف السياسة عن الادب ، اذ الاولى مركزة حول الهدف اي حول انشاء الجماعة وجودا ، في حين ان الادب يرسم مع كل كاتب ومع كل تأليف من تأليفات هذا الكاتب طريقا او طرقا يريدها مفتوحة الى مالانهاية له . فالاديب يومىء ، اما السياسي فيقرر . وتقع الفلسفة بين الاثنين ، وهذا حديث آخر .

ولهذا كان الاغريق على حق عندما راوا في السياسة اعلى الفعاليات الانسانية — الاجتماعية اطلاقا .

ويتجلى الفعل السياسي بكل قوته وجبروته في المنعطفات الحاسمة او عندما تواجه الجماعة حدثا خطيرا ، اذ عندئذ تجد هذه الجماعة ذاتها امام الخيارات الحاسمة ، تلك التي تؤكد فيها حريتها واستقلالها ، او وجودها .

والفعل السياسي هذا يتوضع على الخصوص في الدولة .

اذ الامة هي ، بمعنى ما ، طبيعية ، او هي ما نجده قبلنا وبعدنا على انه حيث نمارس فعالياتنا الاجتماعية العادية او غير العادية . اما الدولة فهي ما تكون بجهد واع ومنظم ومستمر . فالامة غير الدولة بغيرية ديالكتيكية اذا شئت ، الا ان هذا الديالكتيك ليس من النوع الكلاسيكي ، اذ ان احدهما لا يؤدي بالضرورة الى الآخر ، ولا يمكن تخطيهما الى حد ثالث يؤلف بينهما .

والدولة ، من وجه آخر ، هي حيث تتقاطع قوى الامة او الجماعات والبنى التي تتألف منها بحيث تتحد هذه القوى او تختلف وتتباعد وذلك في حركة لاتنتهي هي حركية

التاريخ . فالمطلوب لانشاء الدولة على أساس صحيح هو الكشف المنهجي عن هذه القوى ومن حركيتها في فترة زمنية معينة . وهذه المعرفة ــ وقد اشرت اليهـا ــ هي التي قد تؤدي الى انشاء الدولة ، أو هي الطريق اليها . ومن المؤسف أن مثل هذه المعرفة متعذرة عندنا اليوم ولاشعار آخر ، الى حـد الامتناع ، اذ إن كل قطر يحيط ذاته بسرية تكاد تكون مطلقة لا تمكن العالم من انجاز مهمته . أما السياسي وهو المهيمن على قوى بلده ومقدراته فيتعرف الى واقعه بنسبة حدسه وذكائه ويقف عند هذا الحد . فاذا ما حللنا هذا الشأن الخطير الذي لم نفكر به بعد ، نلاحظ أن ثمة تغيرات اتخذت في المشرق العربي على أنها خطوات تمهيدية في الطريق الى الوحدة العتيدة . بيد أنها ، على محدوديتها ، ولدت متعثرة حتى تكاد تخنقها في المهد التسويات التي لا تنتهي حولها . فالسفر بالهوية الموحدة بين الاقطار التي أخذت به ، يعمل به يوما ويعلق يومين . والسوق العربية المشتركة التي كان يمكن أن تكون حيث عمل بها أملا وحدويا ، حصرت فعاليتها ضمن حدود ضيقة بحيث أن المواطنين لم يستشعروا وجودها حتى الآن لضعف مفعولها . فانتقال السلع (بما فيها الكتاب !!) بين الاقطار خاضع لضوابط تشريعية وجمركية ومالية.(منها بالدرجة الاولى تبادل العملات) تجعله بمنتهى الصعوبة . أما انتقال الارصدة المالية وتوظيفها في غير قطر المنشأ فهو أمر ممتنع أو يكاد ، اذ أن كل قطر حريص على رؤوس أمواله حرص البخيل الشحيح على ثروته ، يؤثر تكديسها في خزائنه أو تثميرها في الخارج على تثميرها في قطر عربي آخر . ذلك أن ظروف الانحسار والاستعمار كونت في النفوس حذرا واتكفاء على المصلحة الشخصية أصبحا مزمنين ، أضف اليهما عقلية تجارية « مركنتيلية » تبغي الربح العاجل وهي قديمة في المنطقة . وكل هذا صار الناظم اللاشعوري للعلائق ، لا بين الاقطار وحسب بل بين الافراد والفئات الاجتماعية وأيضا بـين الحاكم والمحكوم . فكل انسان ، فردا وجماعة ، يحسب مصالحه الآنية ، ويسعى الى تأمينها بأية وسيلة ومهما كلف الثمن .

وذلكم هو واقع السياسي العربي : يعلن ، بمناسبة وبغير مناسبة ، عن نواياه الوحدوية ويأخذ بسياسات تزيد القطيعة بين القطر الذي يحكم والاقطار الاخرى وأيضا بين الفئة التي تشايعه والفئات الاخرى .

وهو واقع الدساتير الوحدوية كذلك وهي قليلة العدد بالقياس الى عدد الدول المنتسبة الى جامعة الدول العربية ، فهي تخص الوحدة المقدسة بمادة أو مواد تضعهـا

فوق الاهداف طرا لم تنظم في بقية المواد المؤسسات الاقليمية بحيث ترسخ التجزئة . واذا حدث ووجدت مواد وحدوية فهي تبقى حبرا على ورق . وقد يكون القطر السوري هو الوحيد الذي برهن منذ قيامه وعلى الخصوص يوم وحدة عام ١٩٥٨ عن استعداده للتخلي عن وجوده كي تكون ثمة وحدة عربية . ويعود الفضل في هذا الموقف الى الجيل القومي الذي رباه كل من الحصري والارسوزي خلال الحرب العالمية الثانية وبعيدها ، اذ أن هذا الجيل رفض من الاصل الهوية السورية على أنها من عمل المعاهدات الاستعمارية ونادى ، ولا يزال ينادي وهو يتوارى فردا اثر فرد بالهوية العربية الموحدة وهذا مع العلم بأن الاجنبي كان ولا يزال يردد ــ عن حسن أم سوء نية ، لا أدري ــ بأن موقف سوريا انتحاري ، كما لا أدري ما سيكون موقف الاجيال التي تتربى اليوم على يد جيلنا والجيل الذي عقبه : الديننا أم لتجاهلنا ! واغلب الظن أن الحد الثاني هو الاصح اذ يتكون اليوم حياد مخيف تجاه القضايا القومية ولا مبالاة بكل التراثات القديمة والمستحدثة .

وبعد فقد يكون التخلف هو الخلفية الاعمق للتجزئة . وهو على اية حال واحد من مكوناتها الاساسية .

واذا امعنا النظر في هذه الظاهرة الفاجعة نجد أنها ليست حيث يظنون أي في ضآلة الموارد والطاقات ، أو في الفقر . فالبلدان المصابة بهذا الداء ، في أغلب الحالات ، اغنى بقاع الارض ، كما انه ليس حصيلة التسلط الاجنبي وحسب ، وليس في حقيقته تأخرا تاريخيا اذ أن هذه العوامل كلها ، على دورها الاساسي ، نتائج وفي الوقت ذاته اسباب ، بل هو سلسلة دائرية فيها النتائج تستحيل أسبابا والاسباب نتائج تؤدي في نهاية المطاف الى تكوين انسان منطو على أفكار وقيم ومعطيات تجاوزها الزمن ، فهو قصير النظر عاجز ، فردا وجماعة ، عن ممارسة حريته السياسية اي عن ابداع ذاته ووجوده . فالتخلف بالنتيجة ، واية كانت اسبابه ، ضعف في الرؤية او في العقل . والقاصر المتقهقر يبدد ما يملك ويفتت ماهو عليه أي وجوده بعكس القوي المتقدم اذ هذا ، وحده قادر في كل لحظة ، على تجميع وجوده وتوحيده بشكل جديد يتجدد باستمرار .

ويتبدى الانسان المتخلف ، أكثر ما يتبدى ، عندما يواجه مشكلة التنمية التي هي المحك . فالمشروعات هنا تخفق او تأتي بمردود ضعيف ، لا لان المشرفين عليها من ضعيفي الكفاءة أو لان المنفذين غير مؤهلين وحسب بل وبالدرجة الاولى لان كل عامل من عملة المشروع

يحسب مصلحته ؛ فالمشروع حصيلة لتسويات الغالب الاكبر فيها هو المصلحة العامة . مع أن ارسطو ، لاربعة وعشرين قرنا خلت ، جعل من هذه المصلحة واحدا من المقاييس الرئيسية لصلاح الحكم .

ونحن لا نعرف في الواقع ، عن التخلف ، سوى ما توفره لنا المصادر الاجنبية ، وهي تتكاثر اليوم ، ترجمة واقتباسا . وهذه الكتب ، رغم علميتها وتوثيقها الجيد ، ان هي الا رؤية خارجية لمسألة ذاتية لا يعرفها مبدئيا الا الذي يعيشها ، وهذا عاجز عن ذلك مبدئيا ايضا طالما أن التخلف في العقل الذي يعطل عمل الحرية ويحده . نحن اذاًتجاه دور فاسد على حد تعبير المناطقة . الا أن هذا الدور ليس مما لا يمكن الخروج منه على الصعيد العملي . ذلك أن كل جماعة تواجهه عند كل منعطف تاريخي . وعندئذ من مسألتين مسألة : اما ان تراوح مكانها لتنكفىء تدريجيا على ماضيها تجتره لتعيش على هامش التاريخ ، واما أن تحطمه اذ تبدل طريقها لتتجه شطر المستقبل . اقول ايضا : ان المطلوب في مثل هذه الملابسة حيث على لجاة تصبح الهوة شاسعة بين الانسان بوصفه كائنا تاريخيا يحدد الماضي ملامح شخصيته الحضارية وبين الواقع من حيث هو نزوع نحو المستقبل ، المطلوب هو « الهداية » بالمعنى الديني للكلمة ، أي تغيير الخط أو اتجاه النظر أو ، اذا شئت ، الطريق (ومنه الطريقة) بحيث يأتي المسلك الجديد متوافقا مع ما يلوح في الافق من امكانات وعناصر مستقبلية .

ويتناول هذا التبديل اليوم ، في جملة ما يتناول علاقة النظر بالعمل .

لقد كانت الحضارات السابقة كلامية . وكان الكلام كافيا للتواصل بين البشر ولرسم السياسة التي تقوم عليها المشروعات ولوضع الاسس التي تشاد عليها المؤسسات العامة والخاصة . كان المفكر يقول والسياسي يقول ؛ فاما ان يلتقيا واما ان يفترقا . وفي كل الاحوال كان كل منهما يفيد من الآخر سلبا أم ايجابا وضمن حدوده . اما اليوم فقد اختلطت الادوار ولم يعد بالامكان رسم الحدود بينها . كان التوجيه في الماضي منوطا بنخبة تجيد فن الكلام والكتابة ، وكل فرد من افرادها مسؤول ضمن اختصاصه عن السياسة الثقافية والاقتصادية والاجتماعية ؛ أما اليوم فان القرارات تتخذ في كل هذه الشؤون ضمن هيئات مغفلة صماء محاطة في أغلب الحالات بهالة سرية تحجب مناقشاتها عن الجمهور ؛ وهي التي تسبر الامكانات المستقبلية وتحصي القوى الجاهزة تروز كلا منها على حدة ، ثم تحاول التوفيق بين الاثنين الامكانات المستقبلية والقوى في خطط تعد لسنوات،

لم تحول هذه الى نماذج اجرائية أي قابلة للتنفيذ على الفور (والتنفيذ ، بالمناسبة ، واحد من معاني كلمة « اجراء ») وبعدها غالبا ما تنشر الخطط في المجلات المتخصصة ، ومن لم تعرض في الصحف اليومية في خطوطها الكبرى ، فتلخص وتشرح ويعلق عليها بحيث تصل الى الرأي العام فتوضح له جانبا من جوانب سياسة حكومته ، والرأي العام بدوره يصوت عليها في الانتخابات العامة .

هذا التبدل في الطريق هو تبدل في المعقولية ، وهذه تختلف عن المعقوليات التي عرفها الانسان في سالف الزمان . وهو يحيل الى تبدل أعمق في رؤية الموجود أو في نمط ادراكه واقامة علائق معه ، لا بل الى تبدل في الموجود ذاته يعطينا عنه صورة قد تكون ادق من الصور السابقة . فلم يعد هذا جوهرا طبيعيا ثابتا يحلل ويشرح ويختلف الناس في تفسيره أو الكشف عن دلالته ؛ بل هو جملة قوى لكل منها بنيته أو بناه ، وهذه تفكك كذرة اثر ذرة وجسيما اثر جسيم وترد فعلا الى عناصرها وبحسب مردودها ثم يعاد تأليفها لا كما كانت في السابق ، بل كما يرى الاخصائي ان تكون بحيث تستخدم في عملية الانتاج أو في شؤون أخرى ذات نفع عام .

فالموجود ليس « هو كما هو » كما كان يقول افلاطون ، وليس ايضا كيانا قائما بذاته له ماهية ثابتة تحمل عليها الاعراض ، كما كان يرى ارسطو وغيره ، بل هو ما تصنع ، فهو صناعي وليس طبيعيا..

ولا يختلف ، من هذا القبيل ، وضع الدولة والامة والفئة الاجتماعية وبقية الموجودات الانسانية والمعنوية الاخرى عن وضع الموجود المادي ، فالدول تصنع وتصطنع وتحشر فيها الشعوب عنوة ، وعليها أن تنصاع اذا لم يكن بوسعها فرض ارادتها أو تقرير مصيرها حرة .

اقول بشكل أدق ان الانسان انتقل مع الحداثة من نظام الواقع الى نظام — بالاحرى لا نظام — الممكن وكل شيء ممكن ، وكل الخيارات تكاد تكون جائزة اذا كان الانسان قادرا على تنفيذها . وعلى السياسي ان يختار الدولة — شكلا ومضمونا — التي يراها أنسب لتحقيق وجود شعبه في المستقبل القريب والبعيد . واذا لم يكن من مستوى اختياره فهو « مهرج » وقد يودي بشعبه اذا اخفق .

ولقد اخترنا نحن العرب ، شعبا وحكومات ، بوصفنا أمة ممتدة مكانا من الخليج الى المحيط وزمانا منذ فجر العروبة (عينه كما شئت) الى ما شاء الله من مستقبل ، اخترنا الوحدة العربية مصيرا ، فهل نحن من مقياس هذا الخيار وبمستوى مستلزماته ؟ ذلكم هو السؤال الذي تطرحه علينا طريق الحداثة والطريق اليها . وهي تنتظر وقد لا يطول الانتظار .

مستقبل الوطن العربي

حافظ الجمالي

كل حديث عن المستقبل هو نوع من الرجم بالغيب ، يذكرنا بهؤلاء العرافين ، أو الذين يفتحون في الكف ، أو يقرؤون فناجين القهوة . أو لنقل هذا هو شعور الناس بالجملة . ومع ذلك فان علما ضخما ينمو في ايامنا هذه باسم « علم المستقبل » أو مايسمى باللغة الفرنسية بالفوتورولوجي Futurologie . وغايته ان ينظر الى معطيات الواقع السكاني ، او الاقتصادي او العالمي ، او اي واقع آخر ، ليعتبرها مرتكزات يستند اليها في التنبؤ عن واقع آخر غير منظور أو عن واقع المستقبل . وهكذا يرى الكثيرون أن معطيات الواقع الزراعي في سورية ، او العراق أو الجزائر ، ودراسة منحنيات تطوره خلال عشر سنوات ، طبقا لصورة التطور الماضية . وعندئذ يكون في وسعنا القول ان هذا الواقع الزراعي ، سيكون في العام ١٩٩٠ أو ٢٠٠٠ . أو حتى ٢٠١٠ على هذا النحو أو ذاك . وكذلك فان من يلاحظ أن سكان العالم كانوا في عام ١٥٠٠ يتراوحون بين ٣٨٠ — ٤٣٠ مليونا من الناس ، وان الاوروبيين كانوا لايتجاوزون الستين مليونا اي ماهو في حدود الـ ١٥٪ من سكان العالم ، وانهم ، على ذلك كانوا عن طريق اكتشافات صغيرة ـ يستخدمون مايوازي ست مئة مليون عبد ، على صورة آلات ميكانيكية كما لو ان كل أوروبي ـ غربي ، يملك لخدمته عشرة عبيد ميكانيكيين ، وان الناس في البلاد الاخرى كانوا لايتمتعون باكثر من نسبة ٤ر١ ـ ٦ر١ من العبيد الآليين ، كان يستطيع أن يلاحظ التفوق المقبل لاوروبا الغربية على ماعداها ، وان الهبة التركية التي احتلت أجزاء ضخمة من اوروبا الجنوبية والشرقية مابين عامي ١٥٢٠ — ١٥٧٠ ، لم تكن الا هبة عابرة ، وانها ستؤول الى الاخفاق حتما ، مادام حظها من العبيد الآليين لايتطور .

وفي مثل هذا المنطق يقدر العلماء اليوم ماسيكون عليه سكان العالم في العام ٢٠٠٠ او ٢٠٢٥ وما ستكون عليه حاجاتهم الى الطاقة ، أو الى الغذاء ، أو الماء ، أو المساكن ، أو

أي شيء آخر وبالتالي فان القضية هنا لم تعد رجما بالغيب ، ولكنها تنبؤ مدروس ،علمي، عقلاني ، قد لايتفق كل الاتفاق مع وقائع المستقبل ، ولكنه لن يختلف عنه اختلافا كبيرا يجرنا الى أخطاء كثيرة .

وفي وسعنا ولاريب أن ننظر الى الوطن العربي ، مثل هذه النظرة ، وأن نعتمد على واقعه اليوم ، لنتنبأ بما سيكون عليه حاله في آخر القرن ، أو بعد خمسين سنة ، دون أن ننسى ان واقع العرب اليوم ليس نقطة رياضية ، بل هو حصيلة تطور معين ، جرى الى غاياته بصورة ما ، وقفز قفزات من نوع ما ، ونما بهذه النسبة أو بتلك . وان التنبؤ بمستقبل العرب ، سيأخذ بالاعتبار خطوط التطور هذه ، وسيحسب حساباته على أساس نسبة وسطى لها ، وسيمدد هذه الحسابات الى مستقبل يحسبه هو ، ليقف بعد عشر سنوات تالية او بعد عشرين او ثلاثين أو أكثر ، كما يريد ، ومرة أخرى نقول ، انه ليس من شأن العلم أن يقدم لنا حقائق مطلقة ، فهذه من شأن العقائد او الايديولوجيات ، اما العلم فان كل مايقدمه لنا هو حقائق نسبية ، بمعنى أنه يقول لنا : سيحدث هذا الامر او ذاك ، اذا توفرت شروط معينة ، وبنسبة معينة ، تاركا هامشا معينا للمفاجآت ، والمجاهيل ، والشروط المستجدة ، التي لم يكن في وسعه أن يأخذها بعين الاعتبار في الشروط التي كانت جاهزة لديه ، عندما قام بدراسته .

ويحسن بنا الآن أن نتساءل عما اذا كان من المفيد للاجيال العربية المعاصرة ، أن تعرف ماسيكون عليه حال بلادها ، في المستقبل ، لا كل المستقبل طبعا ، ولكن في المستقبل الذي يقدر لها أن تشهده خلال حياتها الطبيعية ، اي خلال عشرين أو ثلاثين سنة ، ام أن من الافضل أن تقول مع الشاعر : دع المقادير تجري في أعنتها ، ولاتنامن الا خالي البال، مستغنين مثله عن كل تفكير مستقبلي .

ولعل الجواب واضح جدا ، فالانسان ، أو لعل الانسان هو الكائن الوحيد الذي يملك هذا النوع الخاص من القدرة على تذكر الماضي ، كصور يستطيع استعادتها في كل لحظة ، وهو الكائن الوحيد الذي يملك القدرة على الخيال ، أي على استباق المستقبل ورسم صورة جديدة للواقع الذي يعيش فيه . ومتى جردنا الانسان من هاتين الملكتين . رددناه الى عالم اخوته من الكائنات الحية ، اي كالثعالب ، والارانب ،والفيلة، والنمور ، والقرود وماشابهها . وأغلب الظن أن هذه الحيوانات تعيش حياتها لحظة

فلحظة ، ولانفكر في مشاريع للمستقبل . ولو أنها كانت تفكر في مثل هذا التفكير ، اذن لبنت لنفسها حضارة من نوع ما ، قد تختلف عن الحضارة الانسانية بصورة أو بأخرى ،ولكنها ستكون حضارة على كل حال .

ولئن كان الانسان يملك هاتين الملكتين ، أعني الذاكرة والخيال ، فاغلب الظن انه لم يملكهما عبثا ، وانهما ليستا حليتين لمجرد اللهو ، ولعل الانسان الذي نعرفه ، لم يعش يوما دون شوق الى معرفة اخبار الماضي ، بل ان التاريخ كعلم ، أو كمجرد رواية ، لم ينشأ الا لاشباع هذا الفضول الطبيعي . غير أن هذا الشوق أو هذا الفضول لايعني شيئا ، ان لم تكن له فائدة ما لحياة الانسان . وحقا فان المؤرخين لم ينسوا أن في حوادث التاريخ عبرة لمن شاء ان يعتبر . وهكذا نجد القرآن الكريم مترعا بالقصص ، طلبا للعبرة ، فنراه يقول : تلك القرى نقص عليك من أنبائها ، ولقد جاءهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل ، كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين ، أو قوله : فاتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا ، فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين . ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد الى الارض واتبع هواه ، فمثله مثل الكلب ان تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ، ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا ، فاقصص القصص لعلهم يتفكرون (١) .

وبالمقابل فان هذه الذاكرة لاتعني شيئا ان لم يستفد منها الانسان شيئا يقوم سلوكه ، ويهدي عمله ، ويجعل مستقبله أفضل من ماضيه ، ومن هنا كانت الذاكرة والخيال ملكتين لصيقتين لامعنى لوجود احداهما الا بالاخرى .

ولعل العرب اليوم ، أكثر من كل الناس حاجة الى معرفة شيء واضح عن مستقبلهم ، لا لان عليهم ان ينهجوا نهج الامم المتقدمة ، وينسجوا على منوالها ، تحسبا للمستقبل ، واعدادا له ، والسير في السلوك المناسب لاتقاء مفاجآته ، فحسب ، بل لان العرب ـ من بين كل الناس فيما أعلم ـ يتميزون بقدرة عجيبة على حضور الذاكرة وغيابها معا ، ووجود الخيال وامتناعه معا ، ولهذا نجد تاريخهم ، على اختلاف المكان والزمان ، متشابها الى أقصى حد ، مما حمل ابن خلدون على اصطناع فلسفة في نشوء الدول وانقراضها ، محددا لكل دولة عمرا لايزيد عن ثلاثة أجيال ، هي جيل المؤسسين ، وجيل المستقرين ، وجيل

(١) سورة الاعراف (١٠٠ ـ ١٧٥) .

المقبلين على الانقراض ، معتمدا في ذلك على أعمار الدول العربية او الاسلامية التي عاصرها او عرفها بتاريخها ، كما لو أنه ليس في وسع هذه الدول أن تتجاوز هذا القانون ، وتمكن لنفسها في الارض ، لتمتنع على الانقراض . ولهذا السبب نفسه ، اي لهذا النوع الخاص من فقدان الذاكرة والخيال ، نجد أن ردود فعل العرب على الاحداث المفاجئة ، متشابهة جدا ، بدرجة تدعو حقا الى الاستغراب ، وهكذا نوجيء العرب بالحروب الصليبية وهجمات الاسبان ، وغزو المغول ، وكانت ردودهم دوما ، واحدة ، أي الفرقة أمام ضرورة الوحدة ، والاختلاف أمام الحاجة الماسة الى الائتلاف ، وعدوان بعضهم على بعض ، أكثر من عدوانهم على عدوهم . فلاعجب اذن ان رأينا انهم يكررون اليوم تجاه الغزوالاسرائيلي، نفس الردود التي عرفناها لهم في الماضي اي الفرقة والاختلاف والطاحن ، بدلا من الوحدة والائتلاف والتضامن ، حتى لكأن تجاربهم المؤلمة في الماضي ، منسية تماما ، فلايذكرون منها شيئا ، وحتى لكأن خيالهم غاف ، فلا يلاحظون أن عاقبة المجابهة الحاضرة ، لن تكون في البؤس ، والشر ، والظلام ، كعاقبة المجابهات الماضية أو اشد ايلاما ، ماداموا يكررون تجاهها الردود المخفقة السابقة نفسها .

وهنالك سبب آخر يحمل العرب اليوم على تصور مستقبله بأوضح صورة ممكنة . ذلك ان عالم الغد ليس كعالم اليوم . ولئن كان الناس في الماضي يجدون في الارض متسعالحياتهم، كيفما كان حالهم ، فان عالم الغد الذي سيمتليء باعداد من الناس لم يعرفها اي تاريخ سابق، والذي ستصبح فيه ازمة الغذاء ، والماء ، والطاقة . في أشد حالاتها ، لن يفسح مجالا لحياة من لايحسن التلاؤم مع المستجد من شروط الحياة . ولئن كان العرب اليوم مرهقين بالفقر والبؤس والجهل ، يستوردون الحضارة من غيرهم استيرادا كما يستوردون معلبات الاغذية ، فكيف ستكون حالهم اذا تكاثرت اعدادهم ، وتضخمت حاجاتهم ؟ .

وليس هذا التساؤل بمطروح على العرب وحدهم ، بل على شعوب الارض قاطبة ،ولعل الانسان لايكاد يحصي الكتب التي تطرح هذا التساؤل ، لا على صعيد نادي روما ودراساته المختلفة، أو تقاريره على الاصح، بدءا من كتاب «نماء من نوع آخر» أو كتاب «استراتيجية للغد » ليهاجلو زيرافيك وادوار بيستل ، بل على صعيد الامم المتحدة ودوائرها المختلفة ، الا ان هذا التساؤل اشد واقسى عندما يتعلق الامر بالبلاد المتخلفة ، كاكثر بلدان آسيا وافريقيا ، وامريكا اللاتينية ، الى حد ما . ان مشكلات العالم كثيرة وضخمة ، ولكن

الامم المتقدمة مسلحة لمجابهة هذه المشكلات بالعلم والتقنيات المتقدمة ومراكز البحث اللامتناهية ، اما الامم المتخلفة فان هذه المشكلات تفاجئها ، وليس بين يديها أي سلاح غير مايجود عليها بها المحسنون من خلق الله ، ولقد علمتنا الظروف أن مايجود به هؤلاء ليس اكثر من امعان في النهب والسلب ، مما يزيد الارهاق ، ويعقد الامراض ويجعلنا في متاهة ، مردودين او شبه مردودين الى حياة ذليلة قد يكون الموت افضل منها .

وعندما ابحث في المستقبل العربي ، فلابد من القول انني لن اتناوله لمدة طويلة . يكفيني من ذلك ان ابقى عند حدود آخر هذا القرن . ولن ابحثه من كل جوانبه ، بل سابحثه من جوانب ثلاثة لا اكثر ، لانها الاهم والاخطر . واعني بها المشكلة السكانية اولا ، ثم المشكلة الحضارية ، واخيرا مشكلة اسرائيل .

ولابدأ الان بالمشكلة الاولى ، اي بالمشكلة السكانية ، ترى كم هو عدد العرب اليوم ، وكم سيكونون في اخر هذا القرن ؟

ويحسن بنا أن نعرف ان عدد سكان الارض عام ١٩٧٤ بلغ مايعادل ٣٫٩ مليارات من الناس . وهذه نتيجة لتسارع في النمو بدأ في اوروبا منذ قرنين تقريبا ، عندما قامت الثورة الصناعية ، وبلغ اقصى مداه الان على مانقول دراسة لبوريس ويباك وجان اوفريدو في الملحق السنوي لموسوعة اونيفر ساليس لعام ١٩٧٥ ، ولقد وصل عدد سكان الارض الى مليارهم الاول عام ١٨٠٠ تقريبا ، واحتاج الى ١٢٠ سنة لكي يصل الى ملياره الثاني ، والى ملايين سنة ليبلغ ملياره الثالث ، والى ١٥ سنة ليبلغ ملياره الرابع ، فاذا كانت النسبة الوسطية للتزايد السكاني ، في حدود الـ٢٪ فقط ، فان اهل الارض سيبلغون عام ٢٠٠٠ ستة مليارات ونصف المليار ، ليصبحوا عام ٢٠٣٠ ، ١٢ مليارا . فكان سكان الارض بالجملة يتضاعفون مرة كل ٢٥ عاما .

اما العرب اليوم على مايقول جورج سركيس ، نقلا عن احصاءات الامم المتحدة فانهم كانوا حتى عام ١٩٧٣ في حدود المئة وخمسة وثلاثين مليونا ، وتقدر انهم اربوا على المئة

واربعين مليونا اليوم ، منهم اربعون في المغرب العربي ، واربعون في مصر وحدها ، وعشرون في السودان ، والاربعون الباقية في الجزيرة العربية وامتدادها في الشمال ، أي في بلاد الشام والعراق .

لكن السؤال الاهم ، هو كم سيكونون عام ٢٠٠٠ ؟ اما الجواب فلابد فيه من الاعتماد على بعض الامثلة ، فمصر مثلا لم يكن فيها عام ١٨٠٠ أكثر من ٥ر٢ مليون فاصبحت وفيها ١٤ مليونا عام ١٩٢٠ ، وهي الآن في حدود الاربعين مليونا ، أي انها تضاعفت ثلاث مرات خلال ماهو أدنى من خمسين سنة ، ويقدر أنها ستصبح في حدود الثمانين مليونا عام ٢٠٠٠ وكذلك سورية ، فانها لم تبلغ الثلاثة ملايين عام ١٩٤٧ ، فاذا بها كما هو متوقع جدا في حدود التسعة ملايين (وبدقة أكبر ٨٦٤٢٠٠٠ر٨ نسمة عام ٨٠ ، أي انها تضاعفت بما يعادل الثلاث مرات تقريبا خلال ثلاثين سنة . وقل مثل ذلك في العراق الذي كان ثلاثة ملايين عام ١٩٢٠ ، ليصبح ٥ر٦ عام ٥٧ ، و ٨٣٦٠٠٠ر٨ عام ١٩٦٥ اي انه تضاعف هو الاخر بما يشبه النسب السورية ، أي بما هو قريب من المرتين ، وثلاثة ارباع المرة ، خلال خمسة وثلاثين عاما .

وتختلف نسبة الولادات بين قطر وآخر ، ذلك انها في سورية في حدود الـ ٤٦٪ تأتي الوفيات على ماهو اقل من ١٠٪ منها ، فتصبح نسبة التزايد ٦ر٣٪ ، وهذا يعني ان سكان سورية سيكونون ضعف عددهم الآن في آخر هذا القرن ، اي مالايقل عن ثمانية عشر مليونا ، وطبيعي ان العراق هو في مثل هذه الحال ، أو لعله اسوأ حالا ، فاذا ظلت النسبة القائمة الان ثابتة فانه سيصبح في حدود الاثنين وعشرين مليونا عام ٢٠٠٠ . وبالجملة فان اضعف احتمال للنمو السكاني هو ان يكون في حدود ٨ر٢٪ سنويا ، وهذا يعني اننا نحتاج تبعا لقاعدة السبعين الى خمس وعشرين سنة كي نتضاعف فاذا كانت احصاءات الامم المتحدة صادقة ، وكان الرقم ٨ر١٣٥ مليونا هو عدد السكان العرب بين عامي ٧٢ ــ ٧٣ فهذا يعني اننا سنصبح في عام ١٩٩٧ ، ٦ر٢٧١ مليونا وان هذا العدد نفسه سيجعل حاجاتنا الى الغذاء ، والماء ، واللباس ، والطاقة ، ضعف ماهي عليه اليوم . ولئن كنا في اكثريتنا فقراء اليوم بدخل متوسط لكل فرد ، في كل البلاد العربية ، الغني فيها بالموارد الطبيعية

والفقير بها لايزيد عن ٤٢٩ دولارا (١) فلاندري كيف يجب أن نفعل ، لا لنزيد غنى ، بل لنحتفظ على الاقل بالمستوى الحالي .

واكثر من هذا كله ان التزايد السكاني في البلاد العربية ، ليس مجرد اضافة اعداد بشرية الى الاعداد الموجودة اليوم ؛ بل انه يقلب هرم الاعمار رأسا على عقب ، ويجعل نسبة الاعالة كبيرة على المعيلين . ففي عام ١٦٧٠ مثلا كان عدد من هو في التاسعة عشر من العمر او دونها في سورية ، اي حتى المولود في هذا العام نفسه حوالي الـ ٥٨ر٨٢٪ من مجموع الشعب ، وكان عدد من بلغوا الخمسين فما فوق واحداً من احد عشر . فاذا أصبحنا في اول الثمانينات فستكون نسبة القاصرين (أي مابين ٠ ــ ١٩ من العمر) ٥٩٪ ، على حين ان نسبة الكبار (مابين ٥٠ ــ فما فوقها) ستكون في حدود عشر السكان . ويمكن التعميم بلا خطأ كبير على كل البلاد العربية ، اذ ان ثلثي السكان في المغرب دون الخامسة والعشرين ، ولاشك ان هرم الاعمار متشابه جدا في بلادنا كلها . وبالتالي فان شعبنا كله ماض الى مزيد من الفتوة ، لا الى مزيد من الشيخوخة . اذ أن كل من سيولد منذ الآن حتى آخر هذا القرن ، أي مايعادل مجموع العرب الحاليين سيكون دون الثالثة والعشرين ، مما يزيد في العبء العالي على القوة العاملة ، ويرهقها بشقاء غير قليل ، لاسيما اذا كانت هي في الاصل فقيرة .

وخلاصة القول : لن يأتي آخر هذا القرن الا ويكون العرب ٢٧٠ مليونا من الناس (٢) ، ومن غير المبالغ به أن يصبحوا « ٣٠٠ » مليون ، وما أظن أن هذه مجرد كلمة عابرة ، وانها

---

(١) راجع الكتاب الذي اصدره مكتب التربية الاقليمي في البلاد العربية ، بعنوان « السكان والتربية والتنمية في البلاد العربية » . وقد جاء فيه أن سكان الوطن العربي كانوا في منتصف عام ٩٧٥ ، ١٢٧ر١٣٧ مليونا ، وان معدل الزيادة الطبيعية هو ٢٨٪ (٤٤ كمواليد و ١٦ كوفيات) وانهم سيكونون بين ٢٦١ ــ ٣٠١ مليون نسمة عام ٢٠٠٠ (ص ٢٠ ومابعدها) .

(٢) يشير كتاب : «السكان والتربية والتنمية » الى أن اسقاطات الامم المتحدة تجعل هذا الرقم يتراوح بين حد ادنى هو ٢٦١ مليون وحد أعلى هو ١ر٣٠١ مع حد اوسط هو ٢٨٥ مليونا . اما بالنسبة لسورية فان الاسقاطات تشير الى رقمين : ٩ر١٤ ــ ١٨ مليونا مع حد اوسط قدره ٦ر١٦ .

لاتعني سلسلة من المسؤوليات . وينبغي على كل من بيده شيء من المسؤولية ، ان يفكر في هذا الامر تفكيرا جديا جدا .

وعندما نجد ان نسبة النمو الديمقراطي في كل من أوروبا الغربية ، والاتحاد السوفييتي، والولايات المتحدة لايزيد عن ثلث النمو السكاني في بلادنا ، اي مايعادل ٨ر٠٪ او ٩ر٠ ، فهذا يعني اننا في آخر هذا القرن سنكون ، سكانيا ، اضخم من كل من الولايات المتحدة وروسيا ، واوروبا الغربية كلها الداخلة في السوق المشتركة . وفي الوقت نفسه ستزداد اعداد السكان في الهند وآسيا الشرقية ، ازديادا خطيرا جدا ، بحيث لايكون من المستحيل ان يصبح سكان الهند مليارا كاملا ، وتزداد المجاعات ، ويتفاقم الخطر ، بحيث استطاع السكرتير العام للمنة الدولية للسكان في الامم المتحدة القول : اذا استمرت مدينة كالكوتا في الاتساع بمعدلها الحالي ، فانه سيكون فيها ، آخر هذا القرن ، ستون مليون نسمة يتخاطفون آخر حفنة لهم من الارز على شواطىء هوغلي (تاوزي فيتاسي ــ استراتيجية للغد . تقرير ثان لنادي روما . ص : ١٠٦) .

ومن المؤكد ان المنطق يفرض على العالم كله ، ولاسيما على الشمال الغني ان يبادر الى وضع حلول لهذه المشكلة السكانية الضخمة ، اذا هو لم يشأ ان تصبح المجاعة عامة، والوفيات بين الاطفال ، بالملايين . اما نحن فيهمنا بالدرجة الاولى ان ننظر الى مشكلتنا وحدها ، على الاقل ، لنبادر الى حلها ، او الاعداد لحلها ، في خطة متسقة ، اما ان تكون السياسة كلها يومية او آنية ، تعالج الطارىء من الامور ، دون الجوهري والاساسي ، فان ذلك ليس خليقا بمن حملوا امانة هذه الامة ، وملكوا زمام الامر فيها .

وعلى سبيل الاستطراد اذكر ان غولدمان ، الزعيم الصهيوني المعروف ، والذي تثير مواقفه اكبر الجدل في اسرائيل، يذكر في كتابه « المفارقة اليهودية » المطبوع عام ٧٦ ، ان اسرائيل اذا هي احتفظت بشريط غزة والضفة الغربية ، فان السكان العرب سيكونون خلال ٦ ــ ٨ سنوات مساوين في العدد لليهود . اما اذا اصبحنا في العام ١٩٨٨ ، فسيكونون ٦٠٪ من مجموع السكان ، وكلما تقدم بنا الزمن ، نمت الاغلبية العربية . وتضاءلت الاقلية اليهودية ، مماسيقضي على اسرائيل من الداخل لا من الخارج ، مالم تمعن هذه الاسرائيل في سياستها العنصرية ، على مثال روديسيا ، في شرقنا هذا ، او مالم تستقدم مهاجرين جددا كثيرين في كل عام .

* * *

فاذا مضينا من التوقعات السكانية ، الى التوقعات الحضارية كنا تجاه مشكلة من نوع آخر ، ولكنها بالتأكيد هي الاهم والاخطر . وهنا نوضح ان الحضارة التي نخصها بالحديث هي « العلم والتقنيات المنبثقة عنه أو كل مايفصلنا الآن عما نسميه غرب اوروبا او الولايات المتحدة ، او حتى روسيا ، فلقد صحونا في أول هذا القرن وصحت مصر في اول القرن الماضي ، لنجد جميعنا أن الفجوة كبيرة جدا بيننا وبين الغرب . فهو غني ونحن فقراء ، وهو عالم ونحن جهلة ، وهو قوي ونحن ضعفاء ، وهو مستعمر ، ونحن مستعمرات، وهو يسيطر على الطبيعة المحيطة به ، يسخرها لحاجاته ، كما يسخر كل الناس الآخرين ونحن لسنا أكثر من عبيد لهذه الطبيعة . وكان هذا الفرق محسوسا ، على ما قلنا منذ آخر القرن الخامس عشر ، الذي كان فيه لكل أوروبي عشرة عبيد آليين يخدمونه ولم يكن للاسيوي الا ما يعادل العبد ونصف العبد ، وهذا هو السر في أن بلدا كالبرتغال بدأ حياته المستقلة في اوائل القرن الرابع عشر ، استطاع في غضون مئة سنة أن يكتشف كل افريقيا وامريكا الجنوبية عرضا ، وان ينشىء مستعمرات تجارية له على طول السواحل الافريقية والاسيوية . حتى كانتون في الصين ، دون ان تستطيع القوى المجابهة له ، ايقاف زحفه، على الرغم من ان العثمانيين كانوا يومئذ في الاوج من قوتهم وعظمتهم .

لكن الهوة مافتئت تتسع ، بحيث أمكن القول الان : ان لكل باريسي مئة عبد آلي يخدمونه أما نحن ، فاذا استبعدنا ماجاءنا من الغرب من هذا النوع من العبيد ، ومازالت القوى الآلية التي تعتمدها لا تقدم لنا الا أدنى حد من القوى الاضافية ، كقوة الحصان التي تتراوح بين ٣ر. – ٧ر. من الحصان البخاري ، أو قوة الماء والرياح التي لاتزيد عن ١٥ حصانا بخاريا ، أما في الغرب فقد ازدادت هذه القوة بين العامين ١٨٠٠ – ١٩٣٠ من مئة حصان الى مئة ألف حصان بالاعتماد على الطاقات الفيزيائية الكيميائية ، ثم انتقلت من هذا الرقم الاخير الى ما يعادل عدة ملايين من الاحصنة البخارية ، اي أن سرعة تزايد القوى الآلية في السنين الخمسين الاخيرة أصبحت أعلى ب ٥٠٠ مليون مرة منها في عصر التاريخ الاول . وبتعبير آخر كان السكان يتزايدون في أوروبا في نفس الوقت الذي تزداد فيه الطاقة التي يسخرونها لحاجاتهم ، على حين أننا نتزايد ديموغرافيا دون أن نستطيع زيادة الطاقات التي بين أيدينا الا عن طريق الاستعارة . ولهذا كانت المعركة التي نجابهها الآن هي معركة الانتقال من التخلف الى الحضارة ، وما من عربي . بل ما من انسان في العالم في مثل وضعنا ، الا ويطرح على نفسه هذا السؤال نفسه : كيف نترك عالم التخلف ، وننتقل الى عالم الحضارة !

أما من الوجهة النظرية فالمسألة سهلة جدا ، اذ يكفي أن نرسل عدة الوف من طلابنا الاذكياء ليحذقوا العلوم والفنون التي يملكها الغرب ، وعندئذ نصبح نحن وهذا الغرب على مستوى واحد ، نعرف ما يعرف ، ونجهل ما يجهل ، لا سيما اذا كان المقصود ، هو امتلاك العلم الموجود ، لا ابتكاره من جديد ، واذا كان الآخرون قادرين على الابـداع ، فما أجدرنا بأن نكون قادرين على التقليد .

ومن جهة اخرى فان هذه التجربة قد تمت بنجاح في بلاد نعرفها تماما هي اليابان التي انتقلت خلال أقل من قرن واحد ، من مجتمع من مجتمعات القرون الوسطى الى مجتمع حديث يضارع كل الدول المتقدمة ، على الرغم من جملة التناقضات الاجتماعية وازمات الحكم ، والثروات الداخلية . واذن فلا شيء يمنع أن ننسج على غرار هذه الدولة ، وان ننسل بمثل هذه السرعة الى ما يسمى بالحضارة الحديثة .

ولكن السهولة النظرية شيء ، والسهولة العملية شيء آخر ، فقد تكون المسألة ميسورة من الوجهة النظرية ، ولكنها تكون صعبة جدا من الوجهة العملية ، ولنذكر هنا أن مصر كانت أسبق من كل البلاد العربية الى الاتصال بالغرب ، وايفاد البعوث اليـه وتملك تقنياته وصناعاته ، وكان ذلك في عهد محمـد علي باشا(١) ، اي في أوائل القرن التاسع عشر . وظل هذا الاتصال قائما لا ينقطع بل يزداد قوة وشدة مع الايام ، ولا سيما في الربع الثاني من القرن العشرين فما بعده ، وكان لمصر من الحكمة والحصافة ما جعلها تسخو على موفديها بالمال وبالزمن ، حتى لقد وجد بين موفديها من يدرس دراسته الجامعية الاولى في مصر ، ويأتي الى فرنسـا مثلا ، فيعيد هذه الدراسة ، ويتابعها الى ما هو أعلى منها ، خلافا لما هو مألوف بين موفدي سورية او البلاد الشبيهة بها .

ومع ذلك ، فان مصر لا تزال بين البلاد النامية . وأكثر من ذلك أن البلاد العربيـة الاخرى التي لم تتصل بالحضارة الغربية الا حديثا جدا ، اي منذ ثلاثين أو اربعين سنة ، كسورية ، والعراق ، والاردن لا تبدو بعيدة عن مصر في كل المستويات العلمية ، والتقنية ، كان قدم الاتصال بالغرب وحداثته لم يكن لهما من نتائج متباينة .

---

(١) بلغ عدد من أوفد الى البلاد الاوروبية في عهد محمد علي واتباعه ..٤ موفد ، انظر في ذلك : الفكر العربي في مئة سنة ، ص : ٤٦ .

والملاحظة الاخرى هي ان بلاد المغرب العربي ، كتونس ، والجزائر ، والمغرب ، وثيقة الاتصال بالغرب . بحكم الاستعمار الفرنسي أولا ، وبحكم قربها من أوروبا ثانيا ، وما من مثقف معروف في هذه البلاد الا ذاك الذي درس دراسته العليا في فرنسا . وكانت هذه حال أجيال كثيرة هنا ، ومع ذلك فانه ما من انسان يحسب أن المغرب أوثق حضارة من المشرق ، وانتا كلنا في الهم عرب ، مما يحمل على التساؤل : لم استطاع شعب آسيوي كاليابان ان يقفز الى قمم الحضارة في مدة وجيزة نسبيا ، شأنه في ذلك شأن كل الجاليات الاوروبية التي سكنت في افريقيا — كروديسيا أو جنوب افريقيا — او في اوستراليا ، والتي لا يمكن وصفها بأي تخلف على صعيد الحضارة العلمية والصناعية ؟

ومن جهة رابعة فان العثمانيين الذين شعروا بتخلفهم من الغرب ، منذ عام ١٥٧٠ مع السلطانين سليم الثاني ومراد الثالث ، والمدفوعين بحكم التحديات العنيفة التي يجابهونها من الغرب والشمال والشرق ، الى الارتقاء بكيانهم الى مستوى العصر ، والذين لا يمكن القول انهم لم يتصلوا بالغرب ، ولم ينشئوا المدارس والجامعات ، والمعاهد الصناعية . لا يزالون حتى الآن متخلفين جدا من ركب الحضارة ، بل ان تركيا الحديثة لتستورد اليوم كل أسلحتها من أمريكا ، وكذلك فان الصناعات الاساسية مفقودة لديها ، ومن الصعب ان يلاحظ الانسان أن مستوى الحضارة في تركيا يزيد عنه في سورية على حداثة عهد هذا البلد ، بالاستقلال ، وفقره بالموارد الطبيعية . وكل ذلك مما يدعو الى التساؤل لم لم تنجح الجهود الحضارية في بلوغ غايتها ، رغم أربعة قرون من الحياة التركية ، وقرابة القرنين من الحياة المصرية ، ولم يكون طول الاتصال بالغرب ، وضيقه سواء بالنسبة الى بلادنا العربية .

ولنعد الآن الى المستوى العلمي الذي بلغناه ، ولنلاحظ على مثال ما لاحظ الدكتور حجاب أستاذ الرياضيات في الجامعة الاميركية في بيروت ، أن المجلات العلمية في عالمنا قليلة فلا تكاد تكون ثلاثا أو أربعا ، وأنه ما من عالم من علمائنا حاز جائزة نوبل ، على حين أن رجالا من اليونان ، ويوغسلافيا وامريكا اللاتينية قد نالوها ، وهذان دائزان هامان لقياس المستوى العلمي .

غير أن الاهم هو ماتنشره المجلات المختصة من خلاصات لكل دراسة علمية تنشر في المجلات العلمية المعترف بها . ويلاحظ الدكتور حجاب أن العرب نشروا عام ٦٦ بحوثا قدر عدد صفحاتها بألف صفحة ، من أصل مليون صفحة لعلماء العالم كله ، ولكن لما كان العرب يمثلون ٣٪ من سكان العالم فانه كان من حقهم أن يكتبوا بحوثا علمية لا تقل عن ثلاثين الف صفحة . ولكنهم في الواقع لم يتجاوزوا الثلاثة بالمئة من نصيبهم وهذا يعني أن عجزهم العلمي يصل الى ٩٧٪ من حصتهم . ولا شك أن الفارق كبير بين مالهم في الواقع ، وبين ما ينبغي أن يكونوا اليه ، بالنسبة لعددهم .

والقضية هنا ، مرة أخرى ، ليست قضية ابتكار ما هو غير موجود ، بل هي مجرد نقل ما هو موجود ، أي أنها مجرد تقليد . فهل يعني العجز عن التقليد ، أن من لا يحسن الابتكار لا يحسن التقليد أيضا ؟

ويمكن ان يقال مثل هذا عن مستوانا الصناعي والفني ، ففي كل مرة نحتاج فيها الى مشروع ما ، حتى ولو كان بناء فندق سياحي ، أو انشاء مسرح ، أو تصميم مكتبة عامة ، نجد اننا بحاجة الى الخبراء الاجانب ، حتى لقد أصبح الانسان يكره كلمة الخبرة لاقترانها دوما بالغريب والاجنبي . ترى أين هم مهندسونا ومعماريونا والمختصون من الف لون ، الذين لا نمل من ايفادهم واستقبالهم ، فضلا عن تخريجهم في معاهدنا وجامعاتنا ؟

ولقد قامت احدى الدول العربية بجرد لانتاج مصانعها ، فاذا بها تكتشف انه ما من مصنع يعطي كل انتاجه وأن الاكثرية الساحقة تقدم ما بين نصفه وربعه ، لا لان الاجانب صنعوا لنا معامل خاصة تليق بكفاءتنا ، ولكن لان القوة العاملة التي تستخدمها لا تعي مسؤوليات عملها القومية والاقتصادية ، وعندما يكون الوضع العربي على ما هو عليه الآن ، والتحديات التي تجابهه في مثل التحديات الاسرائيلية . فان الانسان ليتساءل ، وبحق ، ترى متى يعي مواطننا العربي ، مسؤوليته القومية ، حق الوعي ؟

ان أوروبا التي نعرفها عاشت أكثر من قرنين . وشروط العمل فيها قاسية جدا على العمال من حيث عدد ساعات العمل ، وتشغيل النساء والاطفال وقلة الاجور ، بحيث وجد من الاقتصاديين من يقول : أن العامل ليس أكثر من وسيلة لابقائه حيا ، قادرا على اداء العمل المطلوب منه أما نحن فقد متعنا عمالنا بحقوق العمال الاوروبيين في آخر مرحلة من

مراحل تطورها وتقدمها ، وهذا حق لا غبار عليه . ولكن ينبغي أن يشعر العامل أيضا ، أن حقوقه تقابل واجبات انتاجية معينة ، وأن تقاعسه عن ادائها ، سيؤدي بالضرورة الى المزيد من **التخلف القومي** ، **والضعف الوطني والعجز** عن **تلبية الحاجات المشروعة** للمواطنين ، **فضلا** عن موقف **الوهن في مجابهة العدو** .

والخلاصة ، ان «الحضارة» بمعناها **العلمي والتقني**، لا تزال اليوم، كما كانت من قبل مطلبا أساسيا من مطالبنا **الحيوية**...وكل ما بذلناه ونبذله من جهود يظل منها على الهامش. فاذا لم تكن ممن **يؤمن بتخلف** عرقي لاصق بنا ، فلا بد ان أسبابا من نوع ما هي التي تهدر كل **هذه الجهود** ، غير أن البؤس الاكبر هو أن الدوائر المسؤولة لاتعير هذا الموضوع أدنى **اهتمام ولا تطرح** حوله اي تساؤل ، كأنما هي مقتنعة بأن **هذا** هو نصيبنا **من الدنيا** ، **وانا خلقنا لنكون** عاجزين ، وأن أكبر خير ننتظره هو أن نخرج أشباه مهندسين ، **وأشباه أطباء وأشباه صناعيين** ، تاركين للاجنبي حقه في التفوق ، فلا نزاحمه **فيه** .

لكن مشكلتنا الحضارية ليست مشكلتنا وحدنا ، بل هي مشكلة **العالم الثالث كله** ، **الذي** تتزايد أعداده بسرعة هي نفسها متسارعة ، والذي سيزداد **فقرا على فقر** ، بحكم تزايد شعوبه ونموها الديمغرافي . فاذا بلغ عدد سكان العالم ٦٫٥ **مليارات عام** ٢٠٠٠ وهذه هي الفرضية المقبولة الآن ، فان خمسة مليارات منها ستكون من حصة البلاد النامية، ونحن منها بطبيعة الحال . وليس من **الصعب** أن تتصور ما **هي** حال **عالم** خمسة أسداسه يشكو الفقر ، وتهدده المجاعات ويموت أطفاله لقلة الغذاء ، وايضاحا لهذا كله نذكر ان متوسط دخل الفرد العربي لا يزيد عن ٤٢٩ **دولارا** في السنة ، لكن هذا متوسط نحسب ، يتضاءل ليصبح ٢٤٦ دولارا في مصر و ١٧٣ في موريتانيا وما بين ٩٠ ــ ١٠٠ دولار لليمنيين . أما في غربي أوروبا فيصل الى عشرة أضعاف الدخل الفردي العربي ، ويزيد فيصبح أكبر من متوسطنا بخمس عشرة مرة ، **كأن كل عربي** يعيش بعشر الاوروبي ، وكأن الامريكي يعادل خمسة عشر **عربيا**(١) .

---

(١) **طبقا لحسابات الامم المتحدة ، فان متوسط الدخل في البلاد العربية عام ٧٢ ــ ٧٣ هو كما يلي : ٤٦٢ دولار ، للجزائر ، ١٢٥٢ ، للعربيــة السعودية ، ٦٧٠. للبحرين ، ٦٦٧ للعراق ، ٢٥١ للاردن ، ٧٢٦ للبنان ، ٢٢٢٧ ليبيا ، ٢٠٧ لمراكش ، ٢٥٦ لسورية ، ٤٥٢ في تونس .**

وبالمقابل فان الاحصاءات تشير الى ٢٢٠٠ دولار كمعدل فردي في اسرائيل عام ٧٦ .

وتجاه هذه المشكلة الضخمة ، مشكلة تزايد السكان في عالمنا المتخلف ، وتفاؤل مستوى الدخل الفردي بين الشمال الغني ، والجنوب الشقي ، تقدم تينبرجن بمقترحات تتخذ صورا مختلفة لتقليص الفارق بين الشمال والجنوب ، وذلك على أساس تقديم مساعدات من ذلك الشمال لهذا الجنوب على مدى خمسين عاما تبدأ من أول عام ١٩٧٥ ، وتنتهي في عام ٢٠٢٥ وقدرت هذه المساعدات في احسن الفرضيات بمبلغ ٧٢٠٠ مليار دولار بأسعار عام ٦٣ ، لا تقدم على أقساط متساوية ، بل تبدأ بمبالغ صغيرة نسبيا تتسع امكانيات الدول النامية لامتصاصها ، وتتزايد كلما نمت هذه الامكانيات فاذا مضى كل شيء في سبيله الطبيعي ، دون مفاجآت وعراقيل ، وصل العالم في العام ٢٠٢٥ الى ثلاثة مستويات ، أولها مستوى الشمال الغني ، الذي يقدم المساعدات ، والثاني مستوى أمريكا اللاتينية التي سيصبح دخل الفرد فيها في الشمال ، والثالث مستوى الشرق الآسيوي ، وافريقيا اللذين سيكون الدخل فيهما خمس دخل الشمال ، مما يعني سلفا ان امريكا اللاتينية أكثر تقدما من سائر المناطق النامية منذ الآن ، بنسبة ما ستزداد هي أيضا مع الايام .

فاذا كانت نسبة العرب اليوم الى مجموع العالم تساوي ٣ر٧٥٪ فان حصة العرب من هذه المساعدة ستساوي ٢٧٠ مليار دولار أي ما يعادل سبعة مليارات دولار سنويا ، لا بد من جعلها الآن تبعا للاسعار الجديدة ، في حدود الـ ٢١ مليارا ، أي أن بلدا كسورية مثلا يحتاج في الخطط المقترحة من قبل تينبرجن الى انفاق ما يزيد عن ثلاثة مليارات دولار للتنمية وحدها ، بغض النظر عما تقتضيه معركة المجابهة من انفاق ، أما مصر فانها تحتاج الى انفاق خمسة أمثال هذا المبلغ تقريبا ، الى خمسة عشر مليار دولار ، وكل هذا لكي يمكن تقلص الفرق بيننا وبين الشمال من نسبة ١٥ الى واحد ، الى نسبة ٥ الى واحد . فاذا احتجنا الى تقليص اكبر ، احتجنا الى مضاعفة النفقات بالنسبة ذاتها بطبيعة الحال.

الا ان بعض البلاد العربية تملك القدرة على مثل هذا الانفاق تلقائيا بالنسب المطلوبة كالجزائر وليبيا والجزيرة العربية ، غير ان المشكلة أكثر تعقيدا من مجرد الانفاق . ذلك ان التخلف يحيل الكثير من المشاريع النافعة مبدئيا ، الى مشاريع خاسرة ، لسوء الادارة ، وضعف الخبرة ، فضلا عما يجره الانفاق نفسه من الغلاء أو ارتفاع الاسعار ، مما يؤدي الى شقاء كبير للطبقات الفقيرة أو العاملة والموظفين على السواء ، وكل كتلة نقدية تلقى في

السوق ، ولا توازيها زيادة في الانتاج ، تقفز بالاسعار قفزة كبيرة ، يضاف الى ذلك أن خطط التنمية قلما تعرف التوازن في البلاد المتخلفة ، وهكذا ، اضطرت الجزائر عام ١٩٧٥ الى استيراد حاجات غذائية بمبلغ يعادل ٦ مليارات دينار(١) ، بسبب الاسراف في التصنيع واهمال الزراعة .

وعلى ذلك فان القضية الاولى هي في تنمية البلاد العربية ، فموارد الجزائر من البترول تزيد على خمسة مليارات دولار . وموارد ليبيا تزيد على ستة مليارات ، ولدى العراق ضعف موارد الجزائر لعدد اقل من السكان ، وبالجملة فان الموارد العربية بين عامي ١٩٧٣ – ١٩٨٠ ستبلغ ٥٠٠ مليار دولار ، كان الله قد انجد العرب بكل ما يحتاجونه اليه في تطوير حضارتهم . فاذا كانوا لا يتطورون ، كما ينبغي ، فليس الذنب الا ذنبهم .

وقد يتساءل الانسان : ما هو هذا الذنب ! ونقول مرة اخرى ، انه هذه الغلبة من الرغبات العارضة ، والنزوات الشخصية والبعد عن العقلانية السياسية وانغلاق الفكر على الحاضر ، وذهوله عن المستقبل ، وضآلة التحسس بالتحديات . وبالجملة ، لئن كانت معادلة التخلف تقوم على التركز على الحاضر دون المستقبل وعلى الذات دون الآخر ، وعلى الرغبة دون العقل ، فان هذه المعادلة كبيرة لدينا ، وباكثر مما ينبغي . وبتعبير آخر لئن كانت التقدمية تعني اعلاء القيم الانسانية الذاتية على القيم المادية أو الاجتماعية الخارجية ، فذلك يعني ونحن متخلفون أننا نشكو اكبر الشكوى من فقدان التقدمية .

ولكن هذا لاينفي اننا نقف وجها لوجه أمام معركة الحضارة ، وان بقاءنا متخلفون ونحن نملك كل مانملك من الموارد ، وعندنا من الاراضي الخصبة ماعندنا ، وتوفر أعداد كبيرة من المتعلمين الاذكياء ، القادرين على كل صور التخصص بأكبر نباهة وفطنة ، كل هذا ليس بالامر الطبيعي والادعى الى العجب والاستغراب ان أحدا لا يسأل : ما الذي يحول بيننا وبين التطور ، كما لو انه قدر مفروض علينا من الخارج وليس من صنع ايدينا ابدا .

ان قضية الحضارة بالنسبة الينا قضية حياة او موت لا قضية كرامة قومية فحسب، وعندما يقدر خبراء الصحة العالمية ان قطاع الخدمات الصحية في البلاد العربية يحتاج

---

(١) الموسوعة السنوية Universalis 1977 , P. 155 اونيفرساليس ، لعام ١٩٧٧ ، ص ١٥٥ .

الى حد ادنى من التجهيزات تكلف ٢٥ مليار دولار ، وأن عدد الاطباء هو ٧ر٢ بالنسبة لكل عشرة آلاف مواطن مقابل ٦ر١٥ في الولايات المتحدة و ٢ر١٧ بالنسبة لالمانيا الغربية ، وأن عدد الاسرة في المشافي هو ٤ر١٩ بالنسبة لكل عشرة آلاف مقابل ٩ر١٤٢ سريرا في السويد ، وان حاجات البلاد العربية في ميدان التعليم تحتاج في الحد الادنى الى انفاق ٢٥ مليار دولار سنويا ، وأن انشاء شبكة الطرق الضرورية بين بلاد الخليج والبحر المتوسط (١) يكلفنا ١٠٠ مليار دولار ، وان حاجات بلادنا الاخرى غير متناهية ، فضلا عن تضاعفها مع زيادة السكان السريعة جدا ، فاننا نفهم أن الخيار الوحيد امامنا هو الخيار بين الموت او الحضارة ، وان من المحزن حقا أن يكون نصف مواردنا المالية موظفا في البلاد الغربية المتطورة ، كأن من واجبنا أن نزيد فقر الفقراء لنزيد بالمقابل سعادة الاغنياء (٢) .

وبطبيعة الحال فان مفهوم الحضارة هنا لايعني أن يكون المثل الاعلى المطروح أمامنا هو العواصم الاوروبية او الامريكية بما فيها من سيارات ، ودور لهو ، ومتع حياة ، واسراف في الانفاق ، ذات اليمين وذات اليسار . ذلك ان هذا النموذج من الحضارة قد اشبع البيئة تلوثا ، وملأ الدنيا بمتفجرات يكفي القليل منها لانهاء الحياة على الارض ، وحتى بدون أن تعود ، وقضى على ثروات ، نفت الطبيعة ملايين السنين في تهيئتها لنا ، كالبترول ، والبلاتين ، والزنك ، والالمنيوم والقصدير ، والذهب والفحم وجعل اكثرية الناس تشكو الجوع ، واقلية صغيرة منهم تشكو من فرط التخمة . وبالتالي فانه لا بد لنا من البحث عن « مشروع حضارة » من نوع خاص يملك العلم والتكنولوجيا ولكنه يستخدمهما لمصلحة الانسان بالدرجة الاولى ، لا لمصلحتهما هما .

* * *

والمشكلة الثالثة هي مشكلة اسرائيل ، فما من عربي على ما اظن ـ لايتساءل في أعماق نفسه ، وبينه وبين الآخرين ، عن الصورة التي سننتهي بها من هذه المشكلة .

---

(١) انظر كتاب ، جورج سركيس : البترول في الساحة العربية ، ص : ١٤١ ومابعدها.

(٢) يقول المؤلف نفسه ان ٤٢٪ من عائدات بترول البلاد العربية عام ٧٤ (وهي ٨ر٦١ مليار) قد اعيد توظيفها في الخارج .

والمشكلة خطيرة جدا لا بالنسبة لدول المواجهة وحدها ، بالنسبة للعرب كلهم . فقد فصلت اسرائيل بين الشرق العربي والمغرب العربي فصلا عنيفا ، فلا اتصال بينهما الا عن طريق البحار ، أو السماء ، وحتى هذا الاتصال يظل مهددا . فلو شاءت اسرائيل لجعلته مغامرة خطرة ، ثم انها على مقربة من منابع البترول . وفي وسعها أن تهددها بالاحتلال أو بالحرائق وتراها اليوم في القدس ، ولكنها تطمح الى ان تمتد من الفرات الى النيل . وأكثر من ذلك ان القوى الامبريالية جعلتها مخلب قط ، تحمي به مصالحها ، وتفرض بواسطته سياستها . وحسبها أن دول المواجهة مرهقة بعبئها ، وأنها تنفق على التسلح دفاعا عن النفس ، ما كان ينبغي أن تنفقه على تنمية مواردها ، ولست أذكر الا على سبيل المثال ، ان سورية تنفق على جيشها ضعفي ماتستوفيه من الضرائب المباشرة وغير المباشرة، من شعبها .

والشيء الخطير في قضية اسرائيل أنها حليفة لدولة لا أكبر ولا أقوى ، وكأن هذه الدولة تعهدت لحليفتها الصغيرة بأن تتحمل خسائرها ، فاذا هي خسرت ، فان الامبريالية تتعهد بترميم كل خسارة وتزيد ، واذا هي ربحت فان الربح كله لها .

واذن فماذا عساه ان يكون الحل ؟ والجواب انه منذ قامت اسرائيل لا كدولة ، بل كوكالة يهودية ، أو كمستعمرات ، متفرقة ، كان من الواضح أن بيننا وبينها « فرقا حضاريا » واذا كان لايستوي الذين يعلمون ، والذين لايعلمون ، فانه لم يكن من الصعب ان يتنبأ الانسان بأن العرب لن يكونوا هم المنتصرين .

وبتعبير آخر ان وجود اسرائيل ترجمة مادية لتخلفنا او عقاب عليه ، وفي الوقت نفسه فانها تحذير منه . وبالتالي فان كل تقدم حضاري نحققه هو حصن جديد نقيمه في وجه اسرائيل ، ومتى تساوينا حضاريا ، تكلست اسرائيل في غطائها ، وأصبحت نهايتها قريبة . ومن هنا يتضح أن معركتنا مع الحضارة هي في الوقت نفسه معركة مع اسرائيل ، وكل انتصار في الاولى ، هو كذلك انتصار في الثانية ، وهكذا تعود المشكلة الاسرائيليةلتتحد مع المشكلة الحضارية . فاذا استطعنا أن نتابعنهضتنا حتى آخر القرن لنصبحبلدا متطورا على المستوى العلمي والصناعي بغض النظر عن مستوى الدخل القومي ، فاننا نكون قد قفزنا قفزة كبيرة الى الامام في وجه المطامع الاسرائيلية واذا لم يقدر لنا أن نفعل ذلك ، فلا ريب ان بقية هذا القرنستكون على شاكلة ربع القرنالماضي وما سبقه، لا سيما اذا نحن

ذكرنا اننا لم نشهد في مشكلة اسرائيل الا تعقيدا ينضاف الى تعقيد ، فضلا من أن السنين الثلاثين الماضية لم تكن هي الاخرى الا اضافات متصلة من التعقيد .

ومن الخطأ ولاريب ان نظن أن ماحدث هو مجرد مصادفة وان الحظ لعب دوره مرة بعد مرة ؛ فكان لصالح اسرائيل لا بل ان من الاعدل القول : ان الحظ لايواتي الا من أعد له نفسه أكبر الاعداد ، وانتظر الفرصة السانحة . وهكذا يقول مورديش هود : ان وراء هذه الدقائق الثمانين (التي سحق بها الطيران المصري) ست عشرة سنة من الدراسات الاولية، أو ست عشرة سنة من التخطيط الدقيق . وهذا المخطط . قد عشنا معه ، ونمنا معه ، وتغذينا به . ويضيف صاحب كتاب اسرائيل ذات الذراع الطويلة قوله : ان من البديهي أن مثل هذه النجاحات لاترتجل (: ١٥٢) .

وبالمقابل فان العرب قد اعدوا كل ماينبغي ، ولكن بصورة عفوية ، للاخفاق المريع ؛ فانقساماتهم ، واختلاف مابينهم ، وتغليب المصلحة الذاتية على المصلحة العامة ، واللاعقلانية في السلوك ، والالتصاق بالآنية الزمنية ، وفقدان الرؤية المستقبلية ، كل ذلك كان ولا يزال أعدادا ممتازا لا للاخفاقات السابقة فحسب ، بل لكل الاخفاقات المنتظرة ، مالم يتم انقلاب شامل ، شامل ، يتناول الاعماق ، لا السطوح ، والجوهر لا الشكل ، وبنية الانسان من الداخل لا النظام الذي يفرض من الخارج .

وقد يتساءل الانسان : في اي اتجاه يجب ان يتم هذا التطور . وجواب ذلك أنه مادامت الاوضاع العربية القائمة هي التي أدت الى كل هذا العار ، فمن الافضل والاحصف ان ننظر اليها كما نظر ديكارت ، الفيلسوف الفرنسي ، الى الحقائق التي كانت سائدة في عصره ، ومنها ماقرره افلاطون وارسطو وأساطين العلم القدماء . ذلك انه قرر في دخيلة نفسه أن يرفضها جميعا ، فلا يصدق منها شيئا ، مالم يظهر بالبداهة العقلية انه صحيح.

وأما اتجاه التطوير ، فهو القضاء على روح التفرقة في مختلف اشكالها ، وفتح المجال لتفاعل عناصر الشعب العربي بعضها مع بعض ، كي تصل الى « روح مشتركة » تحسن الرد على موقف ، بالجواب المناسب له ، اذ ليس طبيعيا أن يمر العرب بمحنة شراسة الصهيونية ، ويظلوا مختلفين .

والاتجاه الآخر هو قلب المعادلة الاجتماعية من الشخصانية الى العقلانية ، فطالما حكمنا اهواءنا في شؤون الادارة والاقتصاد ، والسياسة ، ذاهلين عن أن الاكفاء وحدهم ، هم القادرون على تصريف الامور ، بأقل الاخطاء ، وأكثر الاصابة ، وعندما تسود العقلانية بنسبة معقولة على الشخصانية ، فمن المؤكد أن انتصارنا في معركتنا الحضارية لن يكون بعيدا .

ولكن هل يجب ان ننتظر كل هذا التطوير حتى نضمن بعض التفاؤل في معركتنا مع اسرائيل ، منذ الآن حتى آخر هذا القرن ؟ وهل نحن واثقون بأن تطويرا من هذا النوع يمكن أن يتم بسرعة حتى نستطيع التفاؤل ؟ وجوابنا أن من الممكن التفاؤل ، اذا استطاع العرب أن يوحدوا مواقفهم وينسقوا سلوكهم ، وأذكر هنا انه اتيح لي الالتقاء بعدد كبير من السياسيين والدبلوماسيين الاجانب ، وأن هؤلاء ، بلا استثناء تقريبا ، كانوا يرون أن مشكلة اسرائيل تنشأ من اختلاف العرب حولها ، كأنها حصيلة لهذا الاختلاف بمقدار ماهي سبب له . فاذا قدر للعرب ان يجتمعوا حول رأي واحد ، وأن يصدقوا العزم عليه، قائم ، على تخلفهم ، وضعف حضارتهم ، قادرون لا على هذا الصمود السلبي الذي لايملك ان يغير شيئا في الوضع الحاضر بل على صمود آخر ايجابي قادر على ايجاد حل أفضل للمشكلة القائمة .

والخلاصة أن مشكلاتنا الحالية كثيرة ، وهي تظل ، منذ الآن حتى آخر القرن ، على مشكلات أخطر وأكبر . ففي العام ٢٠٠٦ على ابعد تقدير ، وهذه المشكلة وحدها جديرة بالف انتباه ، لما يحتاج اليه حلها من موارد غذائية ومالية وسكنية وتعليمية ، وكذلك فان تخلفنا الحالي وهو من اكبر المشكلات سيبقى على حاله ، بل سيزداد عنفا ، اذا لم نخطط تخطيطا موثوقا للقضاء عليه . وأخيرا فان مشكلة اسرائيل المتزايدة الخطورة مع الايام ، لن تكون في المستقبل الا أكثر خطرا ، ان استمرت معادلتنا الاجتماعية والذاتية على ماهي عليه .

وعبثا نبحث عن مخارج في الفكر السحري ، أو في المعجزات الخارقة أو في واجهات الشعارات ، أو في الانقلابات السطحية . ذلك ان مانحتاج اليه بالدرجة الاولى هو تغليب العقل على الرغبة ، والمجتمع على الذات ، والانسان على الاشياء ، والتنظيم .

العدميـــون

والمفهوم النهلستي في الادب

من تورجنيف ـــــ حتى اليوم

حنـا عبـود

كما ان المادة الاولية مبثوثة هنا وهناك ، كذلك المادة الخام للادب . وكما يعثر المنقبون على مناجم كبيرة غنية ، كذلك يعثر الادباء احيانا على مناجم لاتكاد تنضب ، يغرفون منها الفلز الادبي ، وفي مصانعهم الدقيقة المرهفة يتحول الفلز الادبي الى « معدن ثمين » قلما ضاهته نفاسة اثمن المعادن الكريمة .

وتعتبر حركة النهلست من اغنى المناجم الادبية التي استمد منها كثير من الادباء مادة ادبهم . وهي اول حركة باهرة جذبت ابصار السياسيين والمفكرين والاصلاحيين والثوريين والرجعيين والتقدميين ... في كل انحاء العالم .

ولايستطيع الدارس في هذه الايام ان يلحق حركة النهلست بمنظمة من المنظمات العالمية التي كانت معروفة ومنتشرة في تلك الايام ، فقد تبرأت منها الفوضوية ، بلسان زعيمها الاكبر باكونين ، كما أدان ماركس أعمال المنظمة الارهابية وهاجم انجلز نظريات تكاتشيف، أبرز مفكري النهلستيين ، التي كانت شبيهة جدا بنظريات بلانكي الذي كان من أشهر الزعماء الثوريين وقتئذ ، لافي فرنسا وحدها ، بل في اوروبا .

وعندما غالت المنظمات النهلستية في ارهابها اصدرت الاممية الاولى بيانا وصفت فيه زعيم النهلستيين بانه ارهابي متعطش للدماء .

فهل النهلستية فرع غالى في التطرف مما جعل الاممية الاولى تتنكر له لاساءته لسمعة الاشتراكية والشيوعية ، ام تراها احدى فروع الفوضوية اساءت التصرف ، فأدانها باكونين ؟ ام انها احدى المنظمات الخاصة نشأت نشأة مستقلة عن الحركتين الشيوعية والفوضوية ؟

والحقيقة ان الافكار النهلستية كانت اسبق من الافكار الفوضوية والشيوعية في روسيا . وتعزى معظم هذه الافكار الى الديمقراطي الروسي تشيرنيشيفسكي ، الذي نادى برفض ثقافات الماضي كافة رفضا مطلقا . وقد شاركه في آرائه هذه ثوري روسي آخر هو دوبروليوبوف الذي عاصر تشيرنيشفسكي ، وعملا معا في صحيفة سوفريمنيك (المعاصر) .

وفي زمن هذين الثوريين ظهر ناقد ادبي يافع هو ديمتري ايفانوفتش بيساريف ، اخذ اسمه يلمع بعد انصرام النصف الاول من القرن التاسع عشر ، وسار شوطا بعيدا في افكار تشيرنيشفسكي ، فغالى في تطرفه رافضا كل فن لاينزل الى الجماهير ، ومحتقرا كل علم لا يخدم طبقات الشعب ، ومعلنا حربا على الدين والكنيسة والدولة ومنظماتها كلها ، مهما كانت بعيدة عن اذى الشعب وضرره .

وقد لعبت افكار هؤلاء الثوريين دورا كبيرا في تهيئة المناخ الملائم لنمو الافكار والتنظيمات الشعبية اليسارية .

واذا كانت افكار تشيرنيشفسكي ودوبروليوبوف وبيساريف تمثل الاطار الادبي للحركة النهلستية ، فان آراء نيتشايف تمثل المنحى السياسي والعملي للحركة . وقد التقى نيتشايف مع باكونين عام ١٨٦٩ واشتركا معا في كتابة الكثير من المنشورات وخاصة « الموعظة الثورية » التي تطالب كل ثوري ان « يحتقر ويزدري الاخلاق الاجتماعية القائمة في العصر الحاضر مهما كانت الاشكال التي تتخذها أو مهما كانت الدوافع التي تحركها . ان كل ما يؤدي الى الثورة وانتصارها اخلاقي . والثوري يجب عليه ، بحماسته البعيدة عن العاطفة ، أن يخنق كل المشاعر الرفيعة المثبطة للعزائم أمثال الصداقات والحب والشرف ... الخ » .

وبما ان باكونين تعاون مع الاممية فترة من الزمن ، فان الناس في ذلك الوقت كانوا يلحقون النهلستية بالاممية الشيوعية حينا ، وبالفوضوية حينا آخر . الا أن زعماء الاممية من ماركس وباكونين وسواهما تنكروا وتنصلوا وادانوا الاعمال المريعة التي اقدم عليها نيتشايف .

انتشرت الحركة النهلستية بسرعة عجيبة بين الطلاب المتخرجين في الجامعات الاجنبية متأثرين ، بصورة ملحوظة ، بفلسفة نيتشه ، تلك الفلسفة التي رفضت كل ماهو قائم وكفرت بكل ماهو سائد ، فأعلنت موت الاله مع كل القيم المتفرعة منه ، وطالبت باعادة النظر

بكل القيم وتعريتها واعطائها المدلول الحقيقي وتجريدها من كل المفاهيم المشوهة العالقة بها . ومثل الفلسفة لا تتعدى ، في نهاية التحليل ، المفاهيم التي كان يتبناها النهلستيون فالرفض والقوة هما القطبان الاساسيان في الكرة الفلسفية النيتشوية . وكان الخطر الاكبر لفلسفة نيتشه انها فلسفة شباب وفتوة . كانت اقوال « زارا » تلاحق هؤلاء الشباب : « اين هو اللهب الذي يمتد اليكم ليطهركم ؟ اين هو الجنون الذي يجب ان يستولي عليكم ؟ هاأنذا انبئكم عن الانسان المتفوق ... ان هو الا ذلك اللهب وذلك الجنون » .. « ان في العبور للجهة المقابلة مخاطرة ، وفي البقاء وسط الطريق خطرا ، وفي الالتفات الى الوراء ، وفي كل تردد وفي كل توقف خطر في خطر ... ان عظمة الانسان قائمة على انه سبيل وافق غروب ... انني احب من لاغاية لهم في الحياة الا الزوال ، فهم يمرون الى ما وراء الحياة »..« من يحوم فوق اعالي الجبال يستهزىء بجميع مآسي الحياة، ويستهزىء بمسارحها ، بل بالحياة نفسها » . « لقد هدمت الاهداف جميعها ، فعلى الانسانية ان تقيم لها هدفا ومن الخطأ ان نعتقد بوجود غاية ترمي الانسانية اليها حيث لاهدف » . (هكذا تكلم زارادشت ص ٢٨ ــ ٢٩ ــ ٥٦ ــ ٣٢١ ، ترجمة فيلكس فارس) .

انتشرت افكار هيغل وباكونين ونيتشايف وماركس ونيتشه وبيساريف بين «الانتلجنسيا» الروسية انتشارا ملحلا ، ومارست هذه الانتلجنسيا نضالا شديدا وحربا ضارية ضد النظام القيصري الذي كان البادىء بشن حملات بلا رحمة ضد المثقفين . وقد ابتدأت الخصومة الدموية بين النهلستين والنظام القيصري عام ١٨٧٧ ، حين القت الشرطة القبض على خمسين طالبا كانوا يدرسون في الخارج بحجة ترويج افكار الحادية ودعوات سياسية مناوئة للسلطة . وكان بين هؤلاء الطلاب فتاة اسمها « صوفيا باردين » اعترفت في المحكمة انها تنتمي فعلا لجماعة النهلستيين ، ولكنها تجد في ذلك تحقيقا لانسانيتها لان الهدف الذي ترمي اليه الجماعة هو ازالة جميع الرواسب القديمة والمفهومات المهترئة والوصول الى الحقائق الاساسية التي هي اقرب السبل الى بعث مثل حقيقية واقعية في وجدان الشعب، وبذلك لايقع هذا الشعب في الاخطاء التي سبق ان وقع فيها .

اشتدت حملات الملاحقة القيصرية لهؤلاء الشباب ، وتشددت المحاكم في الاحكام ، فحكمت على فيرا زاسوليتش (وكانت في السابعة عشرة من عمرها ، وهي التي انضمت فيما بعد الى بليخانوف واسهمت في انشاء فرقة تحرير العمل هاجرة الحركة الشعبية النهلستية) بعامين من السجن لانها قامت بتهريب رسائل لاحد السجناء السياسيين .

لماذا نخضع للنظام ! يجب ان يخضع النظام لمشيئتنا . لماذا يحكم علينا القيصر ! يجب ان نحكم نحن على القيصر . ان صمتنا يجعل صوته عاليا ، وهدوءنا يجعله اكثر صخبا . يجب ان نحاكم القيصر ونحكم عليه وعلى نظامه .

هكذا كان برنامج كل الفرق النهلستية منذ عام ١٨٧٨ . وكلفت فيرا زاسوبيتش اياها بقتل رئيس شرطة بطرسبرج « تريبوف » الذي كان الساعد الايمن للقيصر . وقامت فيرا بالمهمة وجرحته جرحا خطيرا غير مميت ، فاعتقلت وقدمت للمحكمة . هناك سحرت الالباب بطلاقة لسانها ، فشرحت كيف اعتقلت وكيف عذبت عذابات مهينة ، كما عرضت على المحكمة الوانا من العذابات التي امر بها رئيس الشرطة الجريح ، تنغلت بحذافيرها في الساجين .

وخرجت فيرا من قاعة المحكمة على اعناق الجماهير . وبالطبع فرت الى الخارج .

وصدر الحكم باعدام القيصر نفسه عام ١٨٧٦ بعد ان اظهر شراسة لاتطاق في ملاحقة الانتلجنسيا ، فقضى دوبروليوبوف اربع سنوات في السجن بينما قضى صاحبه تشيرنيشفسكي تسع سنوات في السجن ، ثم اثنتي عشرة سنة منفيا في سيبيريا . وبلغ عدد المعتقلين في شهر واحد اثني عشر الفا كلهم من الشباب . ومن طرائف مايروي ان منشورات النهلستين كان القيصر يجدها في غرفته الخاصة فيطيش صوابه . ورغم ذلك استطاع النهلست ادخال كمية كبيرة من الديناميت الى قصر الشتاء عن طريق نجار يعمل فيه . وقد انفجر الديناميت ولم يمت القيصر الا ان ضيوفه اصيبوا بجروح . ونجحت المحاولة في عام ١٨٨١ بقنابل ريساكوف وغرمفستسكي على ضفة ترعة سانت كاترين .

ولم تهدأ حركة النهلست الا عام ١٩٠٢ بعد ان ادت دورها ومهدت الطريق امام الاحزاب والقوى الاكثر تنظيما والاوسع تنظيرا ، وتفرق النهلستيون منتسبين الى هذا الحزب او ذاك او مغادرين البلاد خوفا من الملاحقة .

* * *

ان الحركة النهلستية ، اذا مانظرنا اليها من وجهة نظر سياسية بدت لنا ـ وخاصة منظمة نارودنايا فوليا (ارادة الشعب) ـ حركة متطرفة قتلت من الابرياء مثلما قتلت من المتهمين والعملاء . وتطرفها هذا هو الذي جعل الحماسة الشعبية التي حظيت بها اول ظهورها تخف بالتدريج ، وتتحوّل احيانا الى نوع من الاشمئزاز او الاستنكار .

اما اذا نظرنا الى هذه الحركة من وجهة نظر فلسفية ، فانها تعتبر من اكبر المؤثرات في الفلسفات الحديثة وخاصة فلسفة اللامعقول التي نادى بها البير كامو . وتبدو افكار كامو نسخة متكاملة ومشذبة من فلسفة النهلست : الالحاح على الفرد والبطولة الفردية والحرية الفردية التي لاتحد ، تفاهة الحياة التي لاهدف لها ، وتهافت القيم السائدة والاصرار على التمرد بشتى مظاهره واشكاله والاستخفاف بالمواضعات الاجتماعية ، وغير ذلك من المسارب الفكرية المشتركة بين الطرفين ، الا انها عند كامو اكثر تنسيقا ووضوحا وتكاملا .

اما رفض الدين وما جاء به من قيم ـ وهي ايضا فكرة مشتركة بين الطرفين ـ فقد وصل النهلستيون الى ذلك لابسبب موقف فلسفي بقدر ماهو رد فعل على الارثوذكسية التي كانت سائدة ومسيطرة وخاصة السلطة القيصرية . الا ان هناك فكرة دينية تسربت الى قناعات النهلستيين ، وهي أن الوجود آثم وأن الانسان يولد ملفعا بالخطايا ، محملا بالآثام .

تسربت فكرة الوجود الآثم الى النهلستيين من المسيحية . ولكن النهلستيين لم يأخذوا بمتممات هذه الفكرة ، وهي ان المعمودية تمحو الخطيئة الاصلية التي تولد مع الانسان . فالتطهر عند النهلستيين لايتم بالمعمودية بل بالتمرد وفرض الارادة الحرة . ان المعمودية هي عزاء المسيحي ، واقناعه ان خطيئته الاصلية قد زال دنسها ، اما التمرد فهو العزاء الحقيقي للنهلست ، به يحقق الانسان ذاته معلنا رفضه الكلي للوجود الإثم .

وطالما ان الوجود آثم في نظر النهلست ، فان الرد على الاثم هو التمرد ، فلايجوز الصمت في مثل هذا المحيط الآثم . الاستكانة بحد ذاتها خنوع وامحاء للذات وتأييد للاثم .

والتمرد ليس ثورة مهما اتسعت دائرته ، ومهما تعددت المنظمات التي تؤمن فيه وتتخذه اسلوبا اصيلا لتحقيق الذات . ولاحاجة الى تعداد الفروق التي يختلف فيها التمرد عن

الثورة . يكفي ان نشير الى فرق واحد فقط وهو ان الثورة تدمير من أجل هدف معين ومحدد ، بينما التمرد تدمير بلاهدف . فالنهلستيون لايؤمنون بهدف مهما احاط نفسه بهالات القدسية والتبجيل . وعندما يفلسفون ذلك يقولون أن تحديد الهدف يعني بالتالي تجميد الانسانية ولجم تطورها . فكلما رسمنا هدفنا ووصلنا اليه ، اجبرنا الانسانية ان تمكث ضمن حدود هذا الهدف فترة من الزمن قد تصل الى عدة قرون احيانا ، مثلما جرى في المسيحية ، على سبيل المثال . وما كان اغنى الانسانية عن هدر مثل هذه المدة ، وهي لابثة عند هدف سخيف ، لان كل هدف ، مهما بلغت رفعته وسموه ، سيتحول الى سخافة بمجرد تحقيقه . ولذلك شدد النهلستيون ــ وما اشبههم في ذلك بالفوضويين ــ على الحركة وليس على الهدف . المهم الحركة فقط . يجب الا تقف الانسانية عند هدف ، لان في ذلك مضيعة لكثير من عمرها ، وتجميدا لكثير من اعمالها وهدرا لطاقاتها وفعالياتها .

ثم ان الهدف ، مهما حاولنا اضفاء هالة النزاهة عليه ، قد يسخر لمصلحة هذه الفئة او تلك ، كما حدث في المسيحية التي امتطاها الملوك والاباطرة وسخروها لغاياتهم ومصالحهم ، بعد ان كانت في خدمة المضطهدين والمحرومين . وهذا ما يفسر لنا الهوة الشاسعة بين مبادىء الحزب ، ومبادىء العمل ، بين الثورة والتطبيق ، بين المبدأ والممارسة . ولذلك قيل ان الثورة كالقطة ، تبدأ بأولادها فتأكلهم . اما التمرد فانه تمرد على كل هدف حتى تتابع الانسانية مسيرتها بأقصر وقت ممكن . ان التمرد أشبه بنظرية « الثورة الدائمة » التي تأبى أن تقف عند حد معين ، أو ضمن قطر واحد .

ومن هذا المنطلق يمكن تفسير نظرة النهلست الى الفن . ان الفن ــ كالدين ــ عزاء للانسان وتفريغ للتمرد وحرفه عن وجهته . ويتميز الفن بشيء من الثبات النسبي . فاذا سادت مدرسة فنية استمرت مدة طويلة والضوى تحت رايتها معظم الفنانين وانساقوا وراء مفهوماتها واساليبها الفنية ، وليس هذا في مصلحة احد ، بل انه هدر لزمن بوار من أزمان البشرية . ان الفن نشاط انساني كثيره من النشاطات . ومعنى ذلك انه يجب ان يكون متمردا هو الآخر ، يقوم بعملية التدمير والهدم مثلما يفعل النهلست في النشاط العملي .

وكما تستغل فئات معينة مبادىء الدين أو مبادىء الثورة لخدمتها ، يمكنها أيضا ان تستغل الفن لصالحها . ولا يمكن انقاذ الفن من مثل هذا الاستغلال او التسخير الا

بجعله فنا متمردا تمردا أبديا بلا هدف ولا غاية . واخطر الفنون ما كان فيه مجلبة للراحة والدعة والعزاء للانسان . والفن الوحيد الذي يلاحق الانسان ، ويدفعه الى العمل هو الفن المتمرد الذي يسخر دائما وابدا من الاوضاع القائمة ، لايمانه أن كل مقدس سوف يغدو مدنسا مهما حاول الانسان ان يتمسك به ، وان كان تعبيرا عن أرقى المقدسات .

ولم يكن بيساريف يحتقر الفن ، بصورة عامة ، وانما كان يزدري الفن القائم الذي يراه تكرارا بليدا لقيم واشكال منقرضة . ان الفن الذي ينادي به بيساريف تشرنيشفسكي هو الفن الجماهيري . ولكن المقصود بكلمة جماهيري هنا ليس تبعية الفن للجماهير بل اثارة هذه الجماهير ووخزها لتتحرك . انه أشبه بمنشور ثوري يهزأ بأوضاع الجماهير ويهجوها ويستنكر تصرفاتها المستكينة من أجل الاثارة والتمرد .

وربما كانت المدرسة المستقبلية قد تأثرت بآراء بيساريف ، من حيث انها رفض مستمر لما هو قائم ونزوع أبدي الى اجنة المستقبل ، والعمل دائما على طي صفحة الحاضر والتطلع ابدا الى المستقبل الوليد الذي لا يعرف احد الصورة التي سيكون عليها ، اي العمل من اجل المستقبل من غير سابق تصور او تصميم . ان كل حاضر هو ماض . ورسم مخطط للمستقبل يعني بالضبط حجر التطور ضمن مسرب معين قد يجلب من الضرر اكثر مما يجلب من المنفعة . ان المطلوب هو هدم الحاضر القائم . أما المستقبل فليولد كما يحلو له لانه سيتمرض هو الآخر بمجرد ولادته لعملية هدم مستمرة وتدمير دائم . وما البيان الذي اصدره ماياكوفسكي مع بعض اصحابه عام ١٩١٢ بعنوان « صفعة على وجه ذوق الجمهور » سوى تلخيص غاضب لآراء اعلام النهلستيين أكثر مما هو تلخيص لآراء مارنيتي في « بيان المستقبليين » الصادر عام ١٩٠٩ ، الذي لايخرج عن كونه موقفا في السياسة اكثر من ان يكون موقفا في الادب .

وعلى اية حال لم يكن النهلستيون يعلقون كبير أهمية على الفن ، بل ربما كان الامر على العكس من ذلك . ان بيساريف رفض الفن والجماليات من اجل نظرة علمية ، ايمانا منه بأن التقدم لا يتحقق الا بالعلم . وفي كتابه « انهيار علم الجمال » مناقشات ضد انصار « الفن الخالص » ذاهبا الى أن مثل هذه الفنون تشكل عقبة كأداء في طريق التقدم العلمي ، فالعلم يكاد يكون كل شيء في نظر بيساريف ومن هذا المنطلق كان يناقش النظريات والآراء الاجتماعية معتبرا تقدم المعرفة العلمية هو الاساس الذي يقوم عليه التطور

التاريخي . وهذا ما يفسر لنا هجومه الشديد ونضاله العنيف كلما وقف على ما يمت الى الدين بصلة ، وخاصة النزعة الصوفية التي كان يمقتها مقتا شديدا ، ويعتبرها غافلة عن ابسط معطيات التجربة المباشرة . وهو ضد كل مثالية مهما بدت براقة ومتماسكة . وهو يرى ان المادية المبتذلة هي الوجه المقابل للمثالية ولاتقل عنها ضررا . وقد اندفع بيساريف يدافع عن نظرية داروين دفاعا متحمسا في كتاب « التقدم في عالمي الحيوان والنبات » باعتبار الداروينية نظرية علمية .

وعلى الرغم من ان بيساريف لم يعمر اكثر من تسعة وعشرين عاما (من ١٨٤٠ الى ١٨٦٨) ، فانه قدم كثيرا من الآثار الكتابية في عدة مجالات وخاصة في المجالين الاجتماعي والفكري : « افكار كونت التاريخية » و « البروليتاريا المفكرة » و « دعاة المذاهب السلبية » و « الفلاح الفرنسي عام ١٧٨٩ » .

والحقيقة ان بيساريف كان داعية نهلستيا ولم يكن اديبا ، حسبما توحيه كلمة الادب، فليس في آثاره ما يدل انه كتب شعرا او قصة أو مسرحية أو ما شابه هذه الانواع الادبية.

ويحق للمرء ان يعجب كيف أن شابا مثل بيساريف يمر في فترة الشباب من غير أن يمارس فن الشعر او أي نوع من الانواع الادبية الاخرى .

على ان النهلستية « ظاهرة روسية » نجمت عن الحالة العامة التي وصلت اليها روسيا قبل ثورة ١٩٠٥ . واذا كنا نجد كثيرا من مظاهر الفكر النهلستي لدى هذا المفكر او ذاك من المفكرين الاوروبيين ، فان السلوك النهلستي يظل ظاهرة خاصة بروسيا وحدها، فلم نعرف موجة جرفت الشباب المثقف الى سلوك خاص موحد في أوروبا او غير أوروبا حتى الحرب العالمية الثانية حيث اعقبتها موجة سخط سادت أوساط الشباب وغيرت كثيرا من مفاهيمهم وسلوكهم .

ولكن على الرغم من أن النهلستية ظاهرة روسية خالصة ؛ فان من العسير ان نرفض دور الفكر الاوروبي في هذه الحركة ، وبخاصة فكرة هيغل وماركس ونيتشه وباكونين .

ومن الممكن تقديم اكثر من تفسير لاقتصار هذه الظاهرة على البلاد الروسية دون غيرها. ولكن الشيء الذي لا يمكن نكرانه أن الحركة النهلستية انتشرت بين طبقة الانتلجنسيا الروسية . وبما ان الشعب الروسي في تلك الايام كان ابعد ما يكون عن الثقافة والعلم ،

فان من الطبيعي جدا ان تنشأ هوة واسعة بين الانتلجنسيا وطبقات الشعب ، مما جعل هذه الانتلجنسيا لا تؤمن بقدرة الشعب على تحرير نفسه ، واخذت على عاتقها مهمة التحرير هذه .

ومن جهة أخرى فان الاستبداد القيصري والطغيان المدمر الذي كانت تمارسه السلطة وتنشر ، والتخلف العام الشامل جعل الهوة واسعة بين الانتلجنسيا ونظام الحكم ايضا .

وقفت الانتلجنسيا بين شقين . انها لاتؤمن بالشعب ولابتقاليده ولابعاداته من جهة . ولاتؤمن بنظام الدولة من جهة ثانية . انها تكره الطرفين مع فارق كبير ؛ وهو انها تكره الشعب لظروفه المتخلفة ، ولكنها عازمة على تحريره ، بينما تكره نظام الدولة وتعزم في الوقت نفسه على تدميره . انها تكره الشعب لانه لايصغي اليها ، ولكنها تكره القيصر لانه ضدها . واذا كان الشعب يرى في النهلستية نزعة غريبة ومدهشة ؛ فان القيصر يرى فيها دمارا لنظامه . وهذا هو الفرق بين الطرفين .

وهذا لا يعني ان النهلستية ، في وقت من الاوقات ، لم تحقق التفافا جماهيريا حولها، فالفا عشر الف معتقل في اعقاب محاولة اغتيال القيصر تدل على جماهيرية واسعة وكبيرة وعميقة . الا ان تطرف النهلستيين لم يحافظ على مثل هذه الجماهيرية ؛ فما ذر القرن العشرون حتى فقد النهلستيون كل جماهيريتهم الموقوتة ؛ ليس بسبب تطرفهم فقط ، بل بسبب ظهور احزاب كبيرة وقوية اكثر امنا للجماهير من الملجأ النهلستي .

وعلى الرغم من عدم ايمان النهلستيين بقدرة الشعب على تحرير نفسه فقد كانت لهم اهتماماتهم الخاصة بالجماهير . كانوا يحرصون على ان يظلوا متصلين دائما بالشعب ، وان كان اتصالا غير مثمر دائما . وعندما نجا القيصر من محاولة الاغتيال الثانية اصدر النهلستيون بيانا اعلنوا فيه اسفهم لقتل الجنود والضيوف الذين كانوا مع القيصر ، واوضحوا انهم لا ينوون شرا بأحد ، وما هدفهم الا راس القيصر .

ان التفاوت الثقافي بين الانتلجنسيا والجماهير الروسية هو الذي اوقد لهبة النهلستية التي لم تكن لتندلع في أي قطر من الاقطار الاوروبية حيث التفاوت الثقافي ضئيل بين الفئات المثقفة وعامة الشعب .

فاذا اضفنا الى ذلك عدم وجود احزاب ثورية في بداية النهلستية ، والاوضاع المعيشية المتردية عرفنا مجمل الاسباب التي ادت الى قيام الحركة النهلستية في روسيا بالذات .

كانت النهلستية تخدم الشعب من غير أن تؤمن به . وكانت تحارب القيصر من غير ان تقدم البديل . ولهذا اعتبرها كثيرون حركة هدم يائسة .

ولابد أن نشير الى ان النهلستية لم تحافظ على سمات واحدة منذ نشأتها ، وحتى تفرقها وتلاشيها ، فقد كانت تتغير من مرحلة الى مرحلة ، ومن موقف الى آخر ، فحينا تسخط على الشعب ، وحينا ترضى ، وحينا تحاول اغتيال القيصر ، وحينا تعلن استعدادها للمفاوضة ، بيد انها تظل ، بصورة عامة ، مثالا صارخا للرفض الكلي الشامل .

النهلست في ادب تورجنيف :

غزا النهلستيون الادب ، او غزا الادباء حركة النهلستيين ، فبرز البطل النهلستي في العديد من الآثار الادبية . ويشيع البطل النهلستي على الاثر الادبي الوانا ويشحنه بدم جديد لم يكن مألوفا من قبل . انه نموذج جديد قدمته روسيا القيصرية واقعا وادبا واستمده فيما بعد ، كتاب عديدون الى أن وصل الى مسرح اللامعقول الذي جرده من لونه التراجيدي القاتم وتبنى نظرته من غير ان يظهره على المسرح .

قلما وجدنا حركة دخلت الادب ابان صعودها مثل الحركة النهلستية . فالعادة ان الادب يتناول الامور بعد ان تكون قد خمدت سورتها وتكسرت حدتها وانجلى امرها . وربما كان الشعر اكثر استجابة للحركات الصاخبة فيرافقها في صعودها ، اما القصة والمسرحية فانهما من الانواع التركيبية الصعبة التي يحتاج فيها الكاتب الى توسيع ساحة العمل وادخال الكثير من العناصر التي يستغني عنها الشعر .

الا ان الغريب هو ما نجده من هذا الغزو الفوري لميدان الادب من قبل البطل النهلستي . وقد كان المفكر النهلستي « تشيرنيشفسكي » من السباقين الى استقبال هذا البطل على صفحات قصته الشطرية « ماذا يجب ان نعمل » . وتشيرنيشيفسكي قريب في منحاه من معاصريه دوبروليوبوف وبيساروف ، فهو مثلهما يجيد الفكر اكثر مما يجيد الادب ، على العكس من معاصر آخر له هو ايفان تورجنيف الذي كان يجيد الادب اكثر مما كان يجيد الفكر ، على الرغم من ثقافته الرفيعة .

قدم لنا تشيرنيشيفسكي بطلا نهلستيا من نوع خاص . انه يفعل كل ما يحلو له ، فلا يحرم نفسه ولا جسده من المتع والملذات . ولا يقيم كبير وزن لآراء الآخرين واعراف المجتمع وعادات الناس . ان البطل يؤمن بنفسه ايمانا مطلقا ، أو يكاد يكون مطلقا ، وهذا متوقع من رجل كف" عن الايمان بالناس والاشياء .ان هناك شيئا واحدا يؤمن به وهو الموت . أما ما بين الولادة والموت فلا شيء يستحق أن نؤمن به . ولكن هذا لا يعفينا من معرفة « ماذا يجب ان نفعل » . وتصرفات البطل في رأي تشيرنيشيفسكي هو ما يجب أن نفعله .. أي ان نرفض كل شيء والا ننساق وراء مايسمى « عظمة » في الوقت الذي لا يعدو ان يكون تفاهة وسخافة .

وعلى الرغم من أن البطل لا يحرم نفسه من شيء ويقبل على الدنيا اقبال الرحالة المسافر الذي يغرف من أطايبها ، فان المؤلف جعله يتصرف تصرفا غريبا جدا عن تصرفات النهلستيين ، فيقسو على نفسه ويدرب جسده على ألوان من العذابات (كالنوم على المسامير مثلا) وفي ظنه انه بتغلبه على هذه العذابات يحقق السعادة . ان السعادة حق لكل حي . ومن أراد أن يحوزها فليتغلب على ما يقف في وجهها من العجز النفسي الجسدي ... هذه الفكرة هي التي جعلت تشيرنيشيفسكي يدفع بطله الى تعذيب جسده من أجل أن يتمتع هذا الجسد فيما بعد بكل ما تشتهيه النفس من غير أن يعكر صفوه خطب أو تقف في وجهه عائقة . ولو أن المؤلف أعفى بطله من هذه التصرفات أو الممارسات الصوفية لكان أقرب الى الواقع .

أما دستويفسكي فعلى الرغم من قوله « ان النهلستية بنت روسيا فكلنا نهلستيون » ، لم يستطع أن يقدم ، رغم معاصرته للحركة ، بطلا نهلستيا ، وان كان ثمة بعض الملامح النهلستية في بعض أسرة كرامازوف كما في شخصية الاب او شخصية ابنه المتدفع وراء الملذات ، المقبل على الدنيا بشهية جارفة .

ان صورة النهلستي لم تظهر بوضوح ودقة الا عندما كتب تورجنيف في بداية الستينات من القرن الماضي روايته المشهورة « الآباء والابناء » ، عرض علينا فيها سلوك النهلستي في الميدان الاجتماعي ، من غير أن يتطرق الى العنف والسياسة . ويبدو من كلمة يارمولينسكي أن القصة أحدثت ضجة كبرى ، نعلى حد زعمه ان كل الناس قرؤوا هذه الرواية من الامبراطورة الى اولئك الذين لم يفتحوا كتابا منذ ايام الدراسة .

ان « الآباء والابناء » هي التي حملت الى العالم مصطلح « نهلستي » . وقد جاء هذا عندما سرح اركادي لعمه بأن زميله بازاروف ـ بطل القصة ـ نهلستي ، فيعرف العم هذه الكلمة بقوله انها مشتقة من اللاتينية وتعني « لا شيء » وتدل على الرجل الذي يرفض قبول اي شيء . ويصحح اركادي التعريف قائلا انه الرجل الذي ينظر الى الامور من ناحيتها العلمية العقلية فقط (ص ٣٢ ـ من ترجمة ذو النون ايوب) .

وتتضح معالم شخصية بازاروف رويدا رويدا ، فعندما يواجهه بول بتروفيتش بسؤال : الا تثق بسلطان ما ؟ يجيب : ولماذا اثق بشيء ؟ اثمة في الدنيا ما يستحق الثقة ؟ من المؤكد انني اقبل الحقائق اذا عرضت لي وهذا كل ما هنالك .

ولكن بازاروف يميل الى العلم من غير أن يجعل من هذا العلم وثنا . انه يقوم بتجاربه العلمية باستمرار ، ويرى أن كيميائيا واحدا يضاوع عشرين شاعرا (ص ٣٩) .

والعلاقة بين بازاروف والواقع هي علاقة مباشرة فهو لا يرى أن الانسان بحاجة الى فلسفة حتى يفهم الواقع . وان تدخل الواقع من غير ثوب مستعار ولا منظار على عينيك هو أفضل ما تفعله من أجل فهم الواقع . الفلسفة والسياسة والمنطق والاخلاق والعادات والتقاليد زادت الواقع تشويشا ، وخاصة بتلك المصطلحات الضبابية التي قدمتها .

يقول بازاروف : « مهما اعترضت ، فهل تحتاج الى المنطق اذا أردت وضع قطعة من الخبز في فمك ؟ ما علاقة هذه الكلمات المجردة بنا ؟ » (ص ٧٩) .

ولكن يجب أن يكون ثمة شيء ما يستفيد منه النهلستي على الرغم من رفضه للمنطق والفلسفة والاخلاق والعادات والتقاليد والفن ، والا فما مبرر وجوده اذا كان لا يستفيد من شيء ، على الاطلاق . ان الشيء الوحيد الذي يبرر وجود النهلستي هو الرفض . يقول بازاروف : « لا نقبل أية قاعدة للعمل سوى تلك القواعد المفيدة واحسن قاعدة في الوقت الحاضر هي رفض كل شيء ولهذا فنحن نرفض » .

ـ ترفضون كل شيء ؟

ـ كل شيء .

ـ ماذا ؟ كل ما في الدنيا من شعر وفن ؟ اني أجد من الصعب ان اذكر اشياء اخرى.

ـ آكرر : كل شيء .

ـ اسمحوا لي . انكم تعرضون كل شيء للهدم ، ولكن يجب أن تبنوا أيضا .

ـ ليس هذا واجبنا ، يجب أن تزال الانقاض اولا .

ولو ان بازاروف توسع بالجملة الاخيرة لشرح لخصمه كيف ان مواجهة المستقبل بالنسبة الى النهلستي لا تعني شيئا على الاطلاق . انه يدخل المستقبل من غير مخطط سابق . لا يجوز التحكم بشكل التطور لانه بذلك يولد مشوها . كل ما يجب أن يحصر النهلستي فيه همه هو ازالة الانقاض . ومن خلال ممارسات البشر يمكن أن يظهر جنين المستقبل . أما ان نضع مسبقا معالم الجنين فانهـا جناية ، لان العفوي هو الصحيح المنسجم مع الحياة ، وما عداه فانه مشوه وشاذ وسوف تحتاج الى جهد كبير لازالته . ما جاء عفويا يذهب عفويا ، وما جاء مفتعلا يحتاج الى نضال شاق لازالته . النهلستي يدخل الدنيا عاريا من كل مبدأ ، همه مقاومة القديم ... كل ماهو قديم ورفضه وتكنيسه من غير أن يعمل من أجل جيل يتصوره .

ولكن اذا كان النهلستي رافضا لكل شيء ، ويأبى أن يعمل من اجل شيء آخر يحل محله فان معنى ذلك خلق الفوضى . ولهذا يسعى النهلستي الى ذكر الحقائق ، وذكر الحقائق فقط كفيل بتحديد شكل المولود الجديد الذي يظل اشد تماسكا طالما انه يعتمد على الحقائق ، وعندها لا يزول الا بزوالها ، الا فليألف الناس مواجهة الحقيقة .. ان الحقيقة اقرب الطرق الى السعادة . ولكن أية حقيقة هذه ؟ انها الحقيقة التشخيصية لا الشخصية الحقيقية التي تقدم الواقع فقط مجردا من اي نوع من أنواع التهريجات والبهارج والدعايات .

ويلخص لنا تورجنيف رأي بازاروف بالمرأة في قوله : « خذ مثلا احدى صديقاتي ، مدام اودنيتسوف . فهي ليست قبيحة . ولا شيء تاخذه عليها سوى سمعة مريبة ، وهو شيء لا اهمية له بحد ذاته ، ولكنها مع الاسف غير مستقلة في رأيها ولا ثقافة عميقة لها . ان الطريقة في تقويم النساء عندنا تحتاج الى تغيير جلدي » (ص ١١٠) .

ان الاستقلال بالرأي أهم من السمعة المريبة التي لا أهمية لها في حد ذاتها . ان اهمية السمعة المريبة انها مجلبة للتفاهة . هكذا ينظر النهلستي الى الامور .

وقد عرفت شخصيات القصة ولمست مدى التقارب بين بازاروف والمذهب الفوضوي . وبالطبع عندما يتهم بازاروف بانه من انصار برودون يجيب على الفور : « انا لا اتفق مع أي رأي . ان لي آراء خاصة » .

ولكن القرابة بين النهلستية والفوضوية امر لا ينكره منكر ، ولكن رد بازاروف لا يعني سوى الاعتداد بالنفس الذي تميز به كل النهلستيين .

وعلى الرغم من أن النهلستية اتجهت الى الفلاحين ، لانهم أقرب الى الفطرة ، لم تفسدهم المبادىء ولا الفلسفة ، فان تورجنيف صور بازاروف أنانيا مفرطا في الانانية . يقول : « حسنا لقد شعرت بالكره على الفور نحو الفلاح الروسي الحقير ، وكل اولئك الذين سأبذل ما في وسعي من جهود في سبيل اسعادهم ، اولئك الذين لن ينفعني احدهم حتى بكلمة شكر ، وعلاوة على ذلك فما حاجتي الى شكرهم ، فسأكون حين يقطن هؤلاء أكواخا جميلة ، تحت الثرى أسمد حشيشة القراص » .

ان النهلست كانوا يسعون من أجل الفلاح — كما قال بازاروف — ولكنهم كانوا يحتقرونه في الوقت نفسه . ومع ذلك تظل الذات أفضل ما يسعى النهلستي الى اوضائه . ولكن .. هل كان نضالهم ضد القيصرية لانها ضد « ذاتيتهم » فقط ؟

ومهما كان الامر فان النهلستي هنا يقترب من البراهمانية ، بحيث يأنف من كل ما لا فائدة عملية فيه ، ويسعى جاهدا للاستفادة والتمتع . ولهذا جعل بازاروف الاحاسيس مصدر كل مبادىء . المبادىء لا وجود لها . الاحاسيس وحدها موجودة . وكل ما يرضي هذه الاحاسيس هو ما يتبعه النهلستي . يقول : « أنا مثلا اذا كنت أحب الكفر والانكار فمصدر ذلك الاحساس ، انه يلذني الانكار والجحود ، هكذا يسير عقلي ، وهذا كل ما في الامر . لماذا تستهويني الكيمياء ؟ ومن أين جاء حبك للتفاح ؟ القضية دائما قضية احساس ولا شيء أعمق من ذلك أبدا . وقليل اولئك الذين يصارحونك بذلك ، وأنا نفسي لم أكن لاحدثك عن هذا في غير هذه اللحظة » (ص ٢٠٩) .

ومع أن بازاروف جعل الاحاسيس مصدر التصرف الا انه ينكر على صديقه اركادي أي احساس عائلي . انه يستنكر منه دفاعه عن عمه ، فيقول له : « ان الشعور برابطة

الاسرة يتكلم فيك . لقد لاحظت انه راسخ كل الرسوخ في كل فرد . ان الانسان مستعد للتنازل عن كل شيء ، وان يتجرد من الاعتبارات كافة ، ولكن لاتسأله أن يعترف ، مثلا ، ان أخا له يسرق المناديل ، فان ذلك فوق طاقته . كيف ؟ أخي ، أخي أنا ، كيف لا يكون عبقريا ؟ » (ص ٢١٢) .

ومع ذلك فان بازاروف يتصرف تجاه والديه تصرفا متماسكا ، فلا يحاول أن يسيء اليهما ، لا في القول ولا في السلوك . وعندما يكون على فراش الاحتضار يقبل يد أمه . ويحاول ان يدخل الطمأنينة الى قلب والده بين الحين والآخر ولكن من غير أن يغير من احساسه بالواقع .

ان بازاروف يمثل شخصية النهلستي ـ كما يبدو ـ في أول مراحل ظهور هذه البدعة الروسية التي تفشت بين الشباب . انه نموذج الشاب غير المبالي بشيء . لا يقول الا بما يؤمن ، ان كان هناك شيء يؤمن به ، ولا يعمل الا بما يقتنع . يطلبه بول بتروفيتش الى المبارزة فيقبل كأنه مدعو الى نزهة . وعندما يصاب بتروفيتش في المبارزة يعالجه كأنه لم يكن هو الذي بارزه . انه يعيش الحياة بكل ابعادها ، لا يقسر نفسه على شيء تعافه ، ولا يحرمها من شيء تتمناه .

وعندما تعرف تورجنيف على بيساروف قال : « هذا الذي قدمته في رواية الآباء والابناء » . ومن غريب المصادفات أن يكون اسم بازاروف قريب الشبه من اسم بيساروف ، أو كأنه هو نفسه ولكن بلهجة لفظية أخف . وكما توفي بيساروف في ريعان الصبا ، كذلك جعل تورجنيف بطله يموت ميتة عابثة تافهة ، وهو في عنفوان شبابه . كان يعلم أنه يموت ، ومع ذلك تقبل الموت مثلما كان يتقبل كل ما هو عادي في حياته اليومية .

كان تورجنيف يتوقع لروايته الذيوع والانتشار بين صفوف الشبيبة بعد صعود الموجة النهلستية . ولكن الذي حدث كان عكس ما توقع المؤلف ، اذ أزور عنها معظم الشباب ، واعتبروا شخصية بازاروف جامدة ، بعيدة عن الاحداث الجارية في روسيا . انه نهلستي اجتماعي ، في الوقت الذي انخرطت فيه الحركة النهلستية حتى آذانها في النضال السياسي . وفي الوقت الذي كان يقضي فيه بازاروف أيامه سعيا لارضاء نزعته العلمية ، كان النهلستيون يبحثون عن مخرج لروسيا .

وعلى أية حال ، فان رواية تورجنيف أصدق تمثيلا بما لا يقاس من رواية تشيرنيشيفسكي ، بيد أن المقارنة تبدو في غير مكانها ، فكل واحد يسير باتجاه .

* * *

النهلست في أدب ارتسيباشيف :

كان بازاروف نهلستيا متقدما على لفيف من الذين أثبتوا أنهم دخلاء على النهلستية ، فلم يصمد حتى النهاية سوى بازاروف الذي ظل منسجما مع نفسه حتى مات تلك الميتة العابثة . وكما جعل تورجنيف من بازاروف بطلا متفردا بين مجموعته ، كذلك جعل ارتسيباشيف « سانين » بطلا متفردا بين مجموعته في روايته الشهيرة « سانين » التي نقلها الى العربية ابراهيم عبد القادر المازني . وهناك فرق أساسي بين تورجنيف وارتسيباشيف ، أو بين بازاروف وسانين . فقد جعل تورجنيف بطله يموت ميتة غير متوقعة تخلصا منه ، بينما ارتسيباشيف يبقي على بطله حيا وراضيا عن سيرة حياته . وسانين أكثر تطرفا من بازاروف ، فعندما يطلب بول بتروفيتش من بازاروف المبارزة يقبل بها من غير قناعة ، أما عندما يطلب سارودين المبارزة من سانين فانه يرفضها باصرار . وينال سارودين جزاءه من سانين عندما يحاول اجباره على المباراة . وبازاروف يقبل زوجة نيقولاي بتروفيتش بحيلة ، اذ يدعوها اليه وعندما تقترب منه يخطف القبلة ، أما سانين فانه يتصرف بجرأة وصراحة من غير لجوء الى شيء من التحليل . وعندما يتلصص ايفانوف على الفتيات ، يدعوه سانين الى الاقتراب منهن : « انك مجنون هل تريد أن تقول انك لا تشتهي أن تراهن ! » ، فقال ايفانوف : « ربما كنت أشتهي ولكن ... » ، أجاب سانين « دع عنك هذا الحياء الكاذب . من ذا الذي لايفعل مانفعل اذا اتيحت له الفرصة ! » . ويقترب سانين من الفتيات السابحات .

أما فيما عدا ذلك ، فان سانين يشبه بازاروف في آرائه الاجتماعية ، ويقترب منه في كثير من تصرفاته . ولكنه في كل هذه التصرفات يظل أجرأ منه . فاذا كان بازاروف قد قبل زوجة نيقولا بتروفيتش فان سانين قبل أخته في الحديقة قبلة ارتعدت لها مفاصل الاخت . لم تكن قبلة أخوية . كانت أبعد من ذلك بكثير بحيث دبت الذعر في نفس شقيقته وصارت تخشى هذه القبلات .

كانت الام ماريا ايفانوفنا ، قد عرفت شذوذ ابنها . يقول المؤلف : « ومن هنا كان كل طالب ثوريا ، وكل موظف مدنيا ، وكل فني ملحدا ، وكل ضابط طالب رتبة ، فاذا حدث مصادفة ان طالبا مال الى مبادىء المحافظين ، أو آن ضابطا صار فوضويا ، فلا بد ان يعد هذا أمرا شاذا باعثا على أشد العجب بل مستنكرا . واذا ذهبنا نعتبر سانين واصله وتربيته رأينا انه كان ينبغي أن يكون على خلاف ما هو . ولذلك أحست ماريا ايفانوفنا انه خيب الامل فيه . ولم يفت غريزة الام ما يقع في نفوس اناس من ابنها فتألمت» (ص ٢١) .

وسانين مثل بازاروف يواجه الحقيقة بصراحة . وهو يصدر ايضا عن احاسيسه بصدق وعفوية . فعندما يسأله ايفانوف لماذا يختبيء طالما أنه يريد ان يرى الفتيات العاريات ، يجيبه سانين : « لان الاختباء الذ وامتع » (٢٦١) ويقول سانين ليوري : « لعل السبب شعوري اني أذكى منك » وعندما يغضب يوري يقول له سانين بكل بساطة وبوداعة : « لا تغضب ، اني لم ارد أن أسيء اليك ، وانما اعربت عن رايي الصريح . وليس رايي فيك الا كرايك فيّ ، وكراي فون دايترفيتا ، وهكذا ... وذلك امر طبيعي » (ص ١٩٨) .

ويبدو سانين اعمق ثقافة بكثير من بازاروف . ان الاثنين من الانتلجنسيا ، بيد ان سانين سباق في ميدان المعرفة التاريخية . يظهر ذلك من تحليله للمسيحية : « عندي ان المسيحية قامت بدور ضئيل في حياة الانسانية . ذلك انها في الوقت الذي احس فيه الناس ان حالهم لا يطاق ، وصمم فيه المضطهدون والمستبعدون لما ثابت اليهم مداركهم على ان يقلبوا نظام الحياة الجائر ، وان يعصفوا بالطفيليات الآدمية . اقول في هذا الوقت ظهرت المسيحية وديعة متواضعة ، فأنحت على النزاع واستنكرته ، والاحت للناس بصورة النعيم المقيم وعللت الانسانية بانغامه حتى انعستها وانطلقت تنشر دين الاذعان والتسليم » . « والآن فسيحتاج الامر الى قرون ظلم فاضح قبل ان توقد نيران الثورة مرة اخرى . ولقد خلعت المسيحية على الشخصية الآدمية العنيدة التي لا تصبر على الرق ثوبا من التوبة والندم يخفي تحته كل الوية الحرية . وخدعت الاقوياء الذين كان يسعهم الآن ان يستحوذوا على الثروة والسعادة بأن نقلت مركز ثقل الحياة الى المستقبل – الى عالم احلام لا وجود له – وهكذا اختفت روعة الحياة وفتنتها وماتت الشجاعة والعاطفة والجمال » (١٩٦) .

ان المسحية ـ حسب راي سانين ـ ليست اكثر من نظرية انهزامية موهومة . وماأشد ضيق سانين بالنظريات . انه يعتبر المبدأ او النظرية تضييقا جديا على الحياة وخنق لها . فليس في وسع اي نظرية ان تضبط الحياة من جميع جوانبها . ولايمكن تكوين فكرة عن الحياة نتيجة نظرية محدودة . ولو حصل لوقف تقدم الفكر الانساني ، بل لانقطع نهائيا (ص ٢٠٦) .

ان سانين ضد المبدأ ، أو ضد العقيدة ، وخاصة تلك العقائد الواسعة الشاملة التي تحاول ان تجمع كل ابعاد الحياة في دائرة نفوذها التي تتراءى لاصحابها ـ رغم ضيقها ـ انها أوسع من الحياة نفسها . وينبغي للحياة ان تسير وفق هذه العقيدة ، والا فان هناك خللا يجب اصلاحه حتى تثبت صحة هذه العقيدة .

ولكن كيف يعيش المرء اذا لم تكن لديه عقيدة تهديه او تغريه ؟ ان سانين يعكس الامر فيرى ان العقيدة مفسدة للحياة وان على الانسان ان يعيش راضيا عن نفسه ، وان يكون على حق امام ضميره فقط (ص ٢٤٤) فيعيش كما تعيش الطيور اذا ارادت ان تحرك جناحها الايمن فعلت ، واذا شاءت ان تطير حول شجرة طارت وحومت (ص ٢٤٥) وكما ان الطيور لاتعرف لماذا تحيا ، فان الانسان هو الآخر لايعرف لماذا يحيا . انه يسير في طريق لا اخر له ، وليس من يريد ان يمهد الطريق ويسويها للسعادة الا كمن يريد ان يضيف ارقاما الى اللانهاية (ص ٢٤٧) .

كانت شخصية سانين محور كل الشخصيات في القصة . لم تبق شخصية الا تأثرت بها . وقد عرف ارتسيباشيف كيف يطابق بين مفهوم سانين والحياة اليومية ، بحيث جعل هذه الحياة تزيف من يقينية مفهوم سانين ، ففي الوقت الذي كان سانين يهاجم هؤلاء السذج ، كانت عبثية الحياة التي تفرزها اليوميات تهاجمهم ايضا . ان البطولة اصبحت متقاسمة بين سانين والحياة اليومية التافهة التي اخذت تجرد اصحابه من افكارهم اليقينية البعيدة عن الواقع . وبالتدريج ينهزم هؤلاء الاصحاب امام سانين لان سانين يمثل منطق الحياة والواقع . كان يصفعهم بالحقيقة دائما : من انتم ؟ ذرات تافهة . ماذا تريدون؟ لاشيء . هل هناك هدف ؟ لاهدف .. اذن عيشوا كما يطيب لكم ؛ ان الفلسفة تشوهكم .

كان هؤلاء الاصحاب مهاجمين من قبل قوتين جبارتين : منطق سانين ، ومنطق الحياة اليومية ؛ والاصح أن منطق سانين لم يكن الا ترجمة لمنطق الحياة . وكان أكثر المتأثرين

هو ايفانوف التي تكاد كلماته تكون كلمات سانين . فهو يقول ساخرا : « ان كل امرىء يعتقد ان عمله أهم عمل ، وان الدنيا لا يسعها الاستغناء عنه . حتى خياط السيدات يظن ذلك ويتوهمه » (ص ٢٧٣) .

في رواية ارتسيباشيف ينهزم كل من لا يفهم الحياة في عبثيتها وسخافتها وتفاهتها . ان سارودين الذي يرفض سانين ان يبارزه ؛ ولكنه يلقيه أرضا عندما يهم بضربه؛ ينتحر لان « شرفه » العسكري قد اهين . لقد ضربه سانين في مكان عام وأهانه . لم يعد يحتمل الاهانة فانتحر .. بجدية صارمة . أراد أن يواجه عبثية الحياة فانهزم .

اما سلوفانشيك فانه ينتحر في أعقاب اطلاعه على آراء سانين في الحب والحياة والسعادة والعقيدة .. الخ . كان حائرا لا يستطيع ان يفسر لغز الحياة . ولم يكن كسانين يقابل الحياة بمثل العبثية التي تقابله بها . وعندما يسأل سانين فيما اذا كان من الخير لرجل لم يعد يرى الطريق أمامه أن يموت ، يجيبه سانين بان الموت لمثل هذا الرجل افضل . لا ينبغي ان يعيش الا من يجد لذة في الحياة . أما الشقي فالموت خير له وأرفق . انك ميت ، وخير مكان للميت القبر (ص ٢٤٨) . وعندما ابتعد سانين عنه ، قال في نفسه ان حياة هذا الانسان وموته سواء . وسوف يموت غدا ان لم يمت اليوم .

وفي صبيحة اليوم التالي انتحر سلوفانشيك فانهزم اثنان في يوم واحد من عبثية الحياة : هو وسارودين . الاول فهم العبثية ولم يحتملها ، والثاني لم يفهمها وأراد ان يقابلها بجدية فسحقته . الاول فضح سانين له حقيقة الحياة أما الثاني فلم يعرف هذه العبثية ، وأراد مجابهتها ... وتحطم الاثنان .

اما يوري الذي بنى لنفسه هرما كبيرا من العقائد والافكار ؛ وحاول ان يوهم نفسه بصحة ذلك ؛ فقد كان أشد مقاومة من سلوفانشيك وسارودين . فقد ظل يكابر ويتحصن ضد أفكار سانين من غير أن يستطيع دحضها . انه لم يفند حتى فكرة واحدة لان منطق الحياة كان الى جانب هذه الفكرة أو تلك من أفكار سانين .

واشتدت المعركة بين يوري وعبثية الحياة بعد انتحار سارودين وسلوفانشيك . فعندما يتذكر سلوفانشيك وهو جالس وحيدا في غرفته يصحح دفاتر التلاميذ يقول :

« ما أشد وحدتنا في هذه الدنيا . ثم يترك عمله ويقطع الغرفة ، ثم يجلس الى منضدة ويفتح الانجيل ليجد « كما تنفذ السحابة وتغيب ، كذلك من يهبط الى الاوش لا يصعد أبدا . ولا يعود الى بيته ولا يعرفه مكانه بعد ذلك » . ويعلق فيقول : « ما أصدق هذا وأحكمه » .

وتزداد قناعة يوري بعبثية الحياة من مشهد بسيط جدا وهو مشهد مصرع الفراشات التي تدور حول المصباح : « نحن أيضا كهذه الفراشات نرتمي على النار ونحوم حول كل فكرة براقة لتقضي نحبنا آخر الامر ، ونتوهم أن الفكرة هي مظهر ارادة الحياة على حين ليست الا النار التي تذيب عقولنا » (ص ٢٧٢) .

وليس في هذه الدنيا خير ولا شر . ان ما ينفع واحدا يضر الاخر . هكذا كانت الحالة في البداية وهكذا ستظل الى آخر الدهر . ليس من حق انسان كائنا ما كان أن يستأثر بما هو خير له وحده .

هذه عبارات كان يوري قد سجلها في دفتره وقد عاد الى قراءتها ، فلما انتهى راحت الافكار تنزوه : لماذا اضحي بنفسي أو أحتمل الاهانة والموت لتنتقي طبقات العمال في القرن الثاني والثلاثين آلام الجوع والفقر الجنسي ؟ الى الشيطان بكل من في الدنيا من العمال وغير العمال . بودي أن يقتلني بعضهم بضربة من خلفي حتى لا أحس شيئا . ما هذا الكلام الفارغ ؟ ولماذا أطلب أن يفعل غيري هذا ؟ ألا يمكن أن أفعل أنا ذلك ؟

وفعل ذلك . وبعد نصف قرن سوف نسمع من البير كامو أن المشكلة الفلسفية الوحيدة القائمة هي الموت وما عداه ثانوي تافه .

حزن الجميع على يوري من غير أن يعرفوا الباعث على الانتحار . وعندما طلبت الشلة من سانين أن يؤبن الفقيد العزيز نظر اليهم غاضبا وقال : « ماذا عسى ان اقول ؟ لقد نقصت الدنيا مجنونا . هذا كل ما في الامر » .

واقترح ايفانوف على سانين احضار البيرة وشربها على ذكرى يوري ، وزين اقتراحه حين قال : « لن يكون هناك أحد حين نعود . فلنشرب البيرة بجانب القبر وللفقيد احترامنا ، ولانفسنا المتعة » .

ويشربان ويلقيان بالزجاجات الفارغة على القبر الجديد .

واذا كان بازاروف تورجنيف قد توفي وغادر الحياة بصورة عابثة ، فان سانين لم ينهزم موتا ، وكان دائما يقابل عبثية الحياة بعبثية اشد قسوة ومرارة وسخرية . ولن تتبع المأساة الا عندما يواجه الشيء بنقيضه ، كان تقابل عبثية الحياة بجدية كاملة ، أو تقابل الحب بالواجب ، أو الحرية بالضرورة أو الانسان بالآلهة ... الخ .

هذه الكوميديا المحزنة ، او هذه المأساة السخيفة ، لم يرغب سانين في محاربتها الا بسلاحها ذاته فانتصر . ان اهتمامات بازاروف العلمية أودت به . سانين يعيش بلا اهتمامات . وهذا مصدر قوته .

وفي سانين روح نتشوية ظاهرة . انه دائما يعتمد على القوة في صغره وفي كبره . ففي صغره يضربه احد الطلاب ، وعندما يهم سانين بضربه يشاهد طالبا كان متمسكا بالمسيحية ، وعلى درجة كبيرة من القدرة على التضحية الذاتية ، فامتنع سانين عن رد الصاع بالصاع . ولكنه لم يكن مستريحا لهذا الشعور بالتضحية الذاتية . انه لم يسترح الا عندما انتقم لنفسه من الطالب بالضرب المبرح . وفي كبره تصدى له سارودين فألقاه ارضا بضربة عنيفة قوية جعلت سارودين ينتحر . ومثل هذه القوة نلاحظها أيضا في بازاروف الذي لم يستخدمها مثل سانين .

هوجمت « سانين » كما هوجمت « الآباء والابناء » على الرغم من ان بين الروايتين ما يقرب من نصف قرن . وقد حاول ارتسيباشيف نشرها في عام ١٩٠٢ الا ان دور النشر رفضت المغامرة برواية « لا اخلاقية » ولم تنشر الا بعد ثورة ١٩٠٥ .

ولم يستطع النظام السوفياتي احتمال ارتسيباشيف فطرده عام ١٩٢٣ ليموت بعد اربع سنوات .

النهلستية في ادب اوسكار وايلد :

كان اوسكار وايلد اول من استغل النهلستية في عمل أدبي خارج بلاد الروسيا ، فقد كتب مسرحية بعنوان « فيرا او النهلستيون » في عام ١٨٨٠ ، فهي تقف من حيث الزمن بين الروايتين الروسيتين الكبيرتين « الآباء والابناء » و « سانين » . بيد انها تختلف كل الاختلاف عن الروايتين السابقتين .

ويمكن القول ان مسرحية وايلد ترصد حركة النهلست من الانباء التي انتشرت عنها خارج روسيا ، ولهذا اهتمت بالجانب السياسي الصرف ، ولم تتطرق الى مواقف اجتماعية كتلك التي لاحظناها في روايتي تورجنيف وارتسيباشيف . وقد كان القرن التاسع عشر قرن الغليان الفكري والسياسي . والاراء الاجتماعية التي يطلعنا عليها وايلد في مسرحيته جد محدودة ، بينما الاراء والمواقف والنضالات السياسية تكاد تسيطر سيطرة تامة على عمل وايلد .

ان وايلد لم يخترق حجب العمل السياسي ليصل الى داخل النهلستي ونظرته الى الحياة . لقد وقف عند التخوم النفسية وراح يتطلع الى النشاطات العملية التي كان يمارسها النهلستيون في ذلك الزمن العصيب ، وبصورة خاصة الاعمال الثارية لمنظمة نارود نايا فوليا . وقد استغل التناقض بين العمل الجماعي والموقف الفردي لينهي المسرحية نهاية رومانسية ميلودرامية .

ويبدو ان وايلد اراد ان يضع خلفية اساسية لحركة النهلست ، فاطلعنا على الظروف السيئة التي تعانيها روسيا في تلك الاثناء فجمع بين الشتاء والجوع والطاعون وطغيان القيصر . ففي مدخل المسرحية نجد المساجين المقيدين بالاغلال يساقون الى سيبيريا ، ومنهم ديمتري شقيق فيرا ، ليجعل من ذلك مبررا لتطرف فيرا . ويصف بيتر وهو والد فيرا ، الحالة العامة فيقول : « انا لم اصنع العالم . دع الله والقيصر ينظران فيه . عندما حل الجفاف حل معه الطاعون الاسود ، حتى ان الكهان لم يستطيعوا دفن الناس بالسرعة الكافية ، فتبعثرت جثث الموتى رجالا ونساء في عرض الطريق . فما حيلتي؟ انا لم اخلق العالم . دع الله والقيصر ينظران فيه » (ص ٢٧٦ من الطبعة الانكليزية لمسرحيات وايلد الكاملة . طبعة كولنز عام ١٩٦١) .

ويجد وايلد هوية النهلست ويحصرهم بالمتعلمين المتنورين . ويشير الى ان القيصر بات يخشى كل من يستطيع القراءة والكتابة خوفا من ان يكون نهلستيا :

الكولونيل : من هذه الفتاة ؟

بيتر : انها ابنتي يا صاحب السمو .

الكولونيل : هل تقرأ وتكتب ؟

بيتر : انها كذلك !

الكولونيل : انها خطيرة اذن .

وعندما تسال فيرا احد المقيدين عمن قيده ولماذا ، يجيبها : أبونا القيصر لاننا عشاق الحرية ، وتتابع فيرا حديثها مع السجين قبل ان تكتشف انه شقيقها :

فيرا : ما تنوي أن تفعل ؟

السجين : أن أهب الحرية لثلاثين مليون انسان استعبدهم انسان واحد .

فيرا : ما اسمك ؟

السجين : لا اسم لي .

فيرا : من أصدقاؤك ؟

السجين : لا أصدقاء لي .

وحين نتعرف على هذا السجين ـ وهو أخوها ديمتري ـ يشرح لها كيف سمع رجالا في احد المقاهي يتحدثون عن الحرية فانضم اليهم ، وبعد خمسة اشهر اعتقل وهو يطبع الصحيفة (ص ٢٧٩) .

وهكذا تتجه المسرحية منذ البداية اتجاها سياسيا ، على الرغم من ان وايلد لم ينس بعض اللقطات الاجتماعية . ويطلعنا على وسيلة النهلستين الاساسية في الخلاص من الوضع القائم . ان الاغتيال هو الوسيلة الوحيدة للاصلاح السياسي . وخنجر واحد يفعل اكثر من مئات الدعوات . ويقول احد النهلستيين : « بالسيف يخاطبوننا وبالسيف سوف نرد . وانت مازلت طربا با الكسي » (ص ٢٨٣) . وهم يؤمنون بقوة المدينة فقط ، ولايبولون الريف اية اهمية . ان الضربة القاصمة ستأتي من المدينة . وهم الى جانب ذلك امميون لايناضلون فقط من اجل شعبهم ، بل من اجل الشعوب الاخرى المسحوقة . تقول فيرا : « بالبولونيا التعيسة ! ان نسور روسيا تلتهم قلبها . علينا الا ننسى اخواننا هناك » . (ص ٣٨٧)

وفي اليمين الذي يتلوه العضو الجديد تجد ان النهلستيين عزفوا عن كل شيء من اجل الحرية فلاحب ولاصداقة ولامحاباة . لاشيء الا التضحية بالنفس من اجل تحرير روسيا .

وعندما ينجح النهلستيون في اغتيال القيصر ، يصبح ابنه الكسي ، احد اعضاء النهلستيين ، ووريث العرش قيصرا . ويدفع الطمع الامير بول الى ايغار صدر النهلستيين ضد القيصر الصغير ، فيقتنعون ويقترعون ، فتكون القرعة من نصيب فيرا التي تربطها بالكسي علاقة حب مكينة . وتفلح في الوصول اليه في غرفته الخاصة وتمسك الخنجر ، ولكنها تتردد عندما تعلم انه حنث بقسمه من اجلها . انه يعبدها ويريدها زوجة بجانبه لاقامة صرح العدل في روسيا .

تحتار فيرا واصوات رفاقها في الحديقة تطالب بالشارة (ان تلقي اليهم بالخنجر وهو مغمس بدم القيصر الخائن) ولاتجد فيرا الخلاص الا بطعن نفسها بالخنجر المسموم ، ثم ترميه من النافذة لتتعالى صيحة رفاقها .

ان وايلد يقيم تعارضا بين روح الجماعات والنزوع الفردي . ان فيرا تقف محتارة مضطربة فيما اذا كانت ستقتل القيصر العاشق ام تقف الى جانبه زوجة له . وتنحل العقدة حين تنهي حياتها بيديها خلاصا من الورطة ، وانقاذا لحبيبها من الموت .

ان المسرحية لاتقدم اكثر من جانب واحد مبالغ فيه ، وهو الجانب السياسي من جوانب النهلست المتعددة . ولاشك ان وايلد معذور في ذلك الوقت ، لان ماكان يتسرب من انباء الحركة النهلستية يكاد يقتصر على الاعمال العنيفة الباهرة ، وخاصة انباء الاغتيالات المروعة . ولم يكن وايلد في عام ١٨٨٠ قد تجاوز السادسة والعشرين من عمره ، لذلك من الطبيعي جدا ان نتوقع مثل هذه الكلاسيكية في ترتيب الاحداث ، وهذه السذاجة السياسية والسيكولوجية التي نجدها ظاهرة في مواقف الشخصيات الرئيسية . وان نتوقع هذا الاسلوب الادبي البراق الصاخب وتلك المبالغات الحوارية العنيفة . وقد سارت المسرحية بحركات ميلودرامية الى ان انتهت بمقتل البطلة فيرا مقتلا ميلودراميا مشجيا . واذا ماعرضت المسرحية في هذه الايام فانها تثير الضحك في الراشدين بالقدر الذي تثير فيه البكاء لدى المراهقين من الفتيان والفتيات .

ماالذي تقدمه لنا وايلد من صفات النهلستي ؟ لم يقدم غير ذاك البطل المتلهف على الثأر الذي يريد بضربة واحدة ان ينهي الوضع . يريد ان يهاجم الراس مباشرة ، ومن اجل ذلك وضع قلبه وعواطفه جانبا ، وغدا مثل الانسان الآلي . وفي لحظة حرجة تنفتح ابواب القلب البشري ليفصح عن عواطفه .

وقد اكثر وايلد من الحيل والمداورات المسرحية فربط بين ديمتري واخته فيرا . وربط فيرا بالكسي ، وربط بين الكسي والبرنس بول الذي أخذ يتآمر عليه حتى يخلو له الجو ، ويمسك بدفة الحكم . وهو يحاول ان يسترعي انتباه المشاهدين بالحيل المسرحية وعملية الكشف والمفاجأة . فالسجين يتكشف عن ديمتري والكسي يتكشف عن ولي العهد ... وهكذا .

واذا استثنينا حب الحرية والتضحية من اجل الشعب ، لاتكاد نعثر على شيء من مواقف النهلستيين . ان فصلا واحدا من المسرحية يكاد يغنينا ـ لولا عنصر الرواية ـ عن بقية الفصول .

ويبدو ان وايلد اخذ بما كان يروى عن النهلستيين من انهم مجموعة من المتآمرين ، فلم ينفذ الى مواقفهم الاجتماعية التي اطلعنا عليها كل من تورجنيف وارتسيباشيف .

النهلست في أدب ألبير كامو :

اذا كان اوسكار وايلد قد استغل النهلست من اجل عرض مسرحي ، فإن ألبير كامو يجد في تلك الحركة شاهد اثبات لنظريته في العبث والتمرد . فبعد نصف قرن تقريبا من قصة ارتسيباشيف يقدم كامو مسرحية عن النهلست ، وهي « العادلون » التي تكاد تنحصر ـ من حيث الحدث ـ بمقتل القيصر . ان كاليابيف ينجح اخيرا في الاجهاز على القيصر بعد فشله السابق . ونعتقد للوهلة الاولى ان كاليابيف مؤمن بمبدئه ايمانا راسخا . وان هذا الايمان بالمبدأ هو الذي يدفعه الى المغامرة باغتيال القيصر . ولكن يتبدى لنا فيما بعد ان هذا الشاعر المرهف ثائر ضد الوجود برمته ، وليس ضد القيصر وحده . اما المبدأ الذي اعتنقه فانه تبرير لوجوده وعزاء لنفسه . انه يريد ان يموت ولكن ليس من دون مبدأ . انه يريد أن يموت والمبدأ في صدره . انه ـ في السجن ـ يتساوى مع مجرم اقترف جريمته لسبب بسيط وهو انه كان عطشان والشمس حارة فانهال على من امامه ودخل السجن . ما الفرق بين السجينين ؟ لاشيء . فقد تساوى مقترف الاعمال التافهة بمقترف الاعمال الخطيرة . تساوى من لايؤمن بمبدأ بمن يؤمن بمبدأ راسخ . وعلى اية حال فان الاثنين يواجهان مأساة الوجود وعبثيته ، ويتمردان على هذا الوجود بأسلوبين مختلفين كل الاختلاف . ومع ذلك يظل الوجود تافها وعابثا ولاقيمة له . ويظل التمرد ، مهما كانت

اشكاله ، الرد المباشر على عبثية الوجود . ولامهرب من التمرد اذا اراد المرء ان يشعر ان له وجودا وانه انسان .

وقد تمسك البير كامو بقضية المبدأ ، لا لشيء وانما لان هذا المبدأ يعكس الموقف المتمرد عند النهلستيين . انه لم يتمسك بالمبدأ من حيث هو مفيد او غير مفيد ، فما من فائدة ترجى من مبدأ لرجل سيفقد رأسه ، ولا من حيث هو صحيح او غير صحيح ، لان المبادىء ياكل بعضها البعض الاخر فكل مبدأ يجعل المبدأ الآخر مخطئا وخارجا عن سنة الحيـاة . لقد تمسك بالمبدأ لانه تعوية للانسان في وجه صخب العبث الذي تواجهنا به الحياة . وحتى يبتعد الفرد عن العبث لابد له من مبدأ يضلله ويقنعه انه في عالم جدي غير عابث .

على ان كامو كان اول من التقط المفهوم العام للنهلست في عبثية الحياة وتفاهتها ، فاعتمد على هذه الفكرة ، مع فكرة التمرد ، ليصوغ منها كل آثاره الادبية والفكرية ، وخلق بذلك مايسمى فلسفة اللامعقول او فلسفة العبث .

العبث والتمرد قطبان يدور حولهما كل اعمال كامو ، فقد ترك فكرة البطولة المسرحية. ليس هناك بطل معين ، هناك بروز للنظرة العامة للكاتب . ان كامو جعل مسرحه يختص بالفكرة وحدها ، وبالفكرة الوحيدة التي يحملها وعي عبثية الحياة . وما « كاليغولا » سوى تمرد صارخ على فكرة العبث . انه يريد ان يشعر بوجوده . انه يأبى أن يجـاري التيار فيقف في وجهه . يفعل مايشاء لانه قادر على فعل مايشاء . انه ــ في نهاية التحليل ــ ليس اكثر من نهلستي يعيش الحياة على هواه ومزاجه . انه التراجيـدي المضحـك او الكوميدي المحزن . انه في دوامة العبث ، فلم لايتمرد . انه لايريد من العبث ان يلتهمه ، فليلتهم هذه القيم التي يقدسها الآخرون ، وليعشق اخته ، كما عشق سانين اخته ، طالما ان عشق الاخت من محرمات هذه القوانين التي وضعها البلهاء . انه يقابل العبث بعبث اقـوى تماما كما فعل سانين . انه يقوم بمأساة ضاحكة ، فلايسمـح بان تكـون هناك مأساة كاملة . انه لايقابل العبث بالجدية ، حتى لاتقع المأساة الكاملة او الملهاة الكاملة . انه يفوت الطريق ويعبث اكثر من العبث فينتصر عليه .

لقد اسقط النهلستيون كل مهمة من الحياة . انها بلا حكمة ، بلا هدف ، تتصادم فيها الضرورات بمثلما تلتقي فيها المصادفات . هذه هي بنية الحياة وما القوانين التـي يشرعها المشرعون سوى ستار للجيفة ، يخفي شكلها ولايمنع نتنها .

جعل كامو المسرح يكشف بنية الحياة ويعريها من زيفها الفلسفي الذي يحاول الانسان ان يضفيه عليها .

ان مقتل كاليغولا لايعني شيئا مثل حياته تماما . انه ليس انتصار للجد على الهزل ، او للنظام على الفوضى ، فالقتلة اكثر منه فوضوية . ان مقتل كاليغولا ليس اكثر من تأكيد على استمرارية العبث . ان ما كان كاليغولا يمارسه علنا كان القتلة يمارسونه سرا (الاحلام ، الاوهام ، الامنيات ...) هذا هو الفرق . ولذلك عندما تسلم القتلة الحكم يكون العبث قد استتر خلف القوانين والدساتير ، الا انه يسمى كاللص في الخفاء .

ان السعادة التي يحلم الابن في مسرحية « سوء تفاهم » بينالها لامه واخته تنهار في لحظة واحدة عندما يخفي اسمه فيكون الضحية المنتظرة . ان هذه السعادة التي الح بودي في رواية ارتسيباشيف على ينالها تشبه سعادة الابن . الا انه قتل نفسه عوضا عن ان تقتله امه واخته . انه شبيه بمايا كوفسكي الذي كتب قبل انتحاره : « زورق الحب اصطدم بالحياة اليومية وتحطم . لقد سويت الحساب مع الحياة فلا لها ولا علي . ولاجدوى من ان تستعاد الالام والتعاسات والاخطاء من الطرفين » . وهل هناك زورق لايصطدم بالحياة اليومية ومافيها من آلام وتعاسات واخطاء ؟

ان احلال البنية الاساسية للحياة احلالا كاملا على المسرح لم يتم على يد كامو . ان الشخصية المسرحية عند كامو لاتزال تحتفظ بتماسكها وتكاملها . ومع ذلك فان هذه الشخصيات قد مثلت عبث الوجود وتمرد الموجود . ولن تتفكك الشخصية المسرحية الا على ايدي كتاب مسرح اللامعقول حيث حل جوهر الحياة كلها محل الشخصيات . ليست الشخصيات ـ في معظم آثار كتاب اللامعقول سوى ذرات تربطها مع بعضها بنية الحياة .

حاول كامو في مسرحية « العادلون » ان يجمع بين الجانبين السياسي والاجتماعي ، فقتل القيصر عمل سياسي . والعلاقة بين دورا وكاليايف عمل اجتماعي . ومع ذلك فان كلا من الجانبين مرتبط بعبثية الحياة اي بالمفهوم التهلستي .

ان روايتي تورجنيف وارتسيباشيف قد اهملتا الجانب السياسي اهمالا يكاد يكون تاما ، فبازاروف وسانين يتصرفان كأنه لايوجد قيصر او نظام قيصري . اما فيرا في مسرحية

وايلد فانها تتصرف كأنه لايوجد غير القيصر ، وكأن الصراع لايجري الا بين طرفين : القيصر والنهلست . بينما نجد « العادلون » توازن بين الطرفين الا ان هذه الموازنة لم تكن مقصودة لذاتها بقدر ما كان المقصود منها التسبيح على الانسان .

الا ان كل هذه الاعمال الادبية التزمت بالبيئة النهلستية اي بالانتلجنسيا . فبازاروف طالب طب . وسانين توري مثقف بعيد النظر بمفاهيمه وفيرا فتاة مثقفة ؛ وكاليايف شاعر رقيق . واذا راقبنا الشخصيات الاخرى فانها لاتخرج من دائرة الانتلجنسيا . ان اركادي لايتعدى هذه الدائرة . وبوري وسيمونوف وايفانوف يشبهون سانين الا انهم اقل منه استقرارا وثباتا . ورفاق فيرا او كاليايف كلهم من المثقفين .

يبدو ان المثقفين أشد احساسا بالحياة وارهاصاتها من الناس العاديين ؛ ولهذا كانت حركة النهلست مصدرا لكثير من الاعمال الادبية ، نظرا لحساسيتها المرهفة .

النهلست في مسرح اللامعقول :

جاء على لسان سانين : « ان الامر كله ينتهي بمأساة سخيفة كاذبة » . وكأن قولته هذه قد غدت دستورا لاحدث حركة مسرحية في الوقت الراهن ، وهي مسرح اللامعقول الذي يقوم بالضبط على « المأساة السخيفة » او « الملهاة القاتمة » .

اعجب تورجنيف بالنهلستي فقدم لنا بازاروف . ولعل ارتسيباشيف كان اكثر اعجابا واكثر تأثرا من سلفه تورجنيف ، انه لم يقدم لنا بطلا نهلستيا فحسب بل كانت آراء هذا النهلستي مع رفاقه كأنها اراء المؤلف بالذات الذي تابع هذا الخط حتى اسخط السلطة السوفياتية الجديدة . اما اوسكار وايلد فقد حاول استغلال حركة النهلست في انشاء مسرحية ميلو درامية مغرقة في الرومانسية . ولكن البير كامو كان ابرز من تبني الاراء النهلستية في آثاره الادبية والفكرية التي تصدر عن يقين كامل بعبثية الحياة . الا ان كامو كان يقدم البطل النهلستي الواعي لوجوده مثل كاليغولا وكاليايف . بيد انه قدم الى جانب ذلك شرائح من الحياة العابثة ؛ اي من « المأساة السخيفة » او « الملهاة القاتمة » .

من اين تنبع المأساة الهازلة ؟ انها تنبع من كون الناس يجهلون عبثية الحياة حسب رأي كامو .

هذه هي النقطة التي انطلق منها مسرح اللامعقول مع فوارق عديدة فنية وتكنيكية . ان كامو اراد ان ينظر الى العبث بحيث يجعل منه نظرية متكاملة ، بينما مسرح اللامعقول يصفع المشاهدين بشريحة من الحياة من غير ان يقدم نظرية ، ومن غير ان يطمح في ان يقتنع او لايقتنع الناس بها . انه مسرح بلامطامح . انه مسرح وكفى . اليست الحياة مسرحا .. ومسرحا فقط !

البطل النهلستي في مسرح اللامعقول هو الكاتب نفسه . وافكار هذا البطل التي أشار اليها تورجنيف وتوسع فيها واعتنقها ارتسيباشيف وفلسفها ونظرها كامو ، لم تعد تؤخذ من الحوار المسرحي ولا من الحركة المسرحية ؛ بل غدت الخلفية الاساسية لكل مسرحية من مسرحيات اللامعقول . ان المشاهدين لايطمحون الى سماع الجمل المثيرة التي تسحر الالباب ينطق بها بازاروف او سانين او كاليغولا او كاليابيف .

في مسرح اللامعقول لم يعد شيء من هذا . ان المشاهدين يرون « علاقات بشرية ووقائع حياتية » فقط . وماهذه العلاقات وتلك الوقائع لتفضي الا الى العبث . كل شيء يسير سيرا طبيعيا كما تشاهده في الحياة : المواقف الجدية والاهتمامات الكبرى الباعثة على الضحك ، او المواقف الهازلة والاهتمامات الصغيرة التي تبعث على الشجن .

وعبثية مسرح اللامعقول تعبير عن المفهوم النهلستي . انها عبثية لاتؤمن بشيء ، فلاعظمة ولاحقارة ، ولاجمال ولاقبح ، ولاعهر ولاطهارة ، وما هذه المفاهيم المفروضة سوى مفاهيم هاجرت منذ زمن قديم لتعبر عن بلادة الانسان وعدم معرفته جوهر الحياة التي يعيشها . ان مسرح اللامعقول لايرى في قاتل الآلاف بطلا بحجة انهم اعداؤه . ان سخافة الناس هي التي جعلت منه بطلا . لاشيء يستحق ان تقف عنده . لاتقدس الماضي بعظمائه ، فما منه جدوى . لاتحاول ان تستولد المستقبل ، فعبثا تحاول لان المستقبل ثوب لاجيال اخرى فلا ترقعها بسماجة فلسفتك .. املا زمنك وعشه .. سوف ترى ان هذا يتطلب منك نضالا فما كل الناس تقبل بالنمط الذي ارتضيته لنفسك .. عليك ان تناضل . وبهذا لاتكون قد عشت زمنك بل ناضلت فيه . والنضال عمل من اجل ان تعيش ، وليس فعل العيش نفسه ، فحتى زمنك يتخلى عنك وعليك ان تمسك به . انظر الى نفسك تجد كأنك لاتعيش لولا نسمة الهواء التي تشعرك بوجودك . وما اكثر المخلوقات التي تراها من حولك وانت

عاجز عن ان تتفاهم معك او ان تتفاهم معها ... انك في عزلة حتى عندما تكون مع اقرب الناس اليك .

وقبل ان نعرض الفكر النهلستي في مسرح اللامعقول نرى من الضروري ان نشير الى ان اللامعقول لم يقف عند حد تصوير عدمية العالم وعبثية الحياة ولامعقولية الوجود ،وانما خطا خطوة ابعد من ذلك ، وان كانت ناتجة عن ذلك ، وهي عملية التشويه التي تلحق بالانسان من جراء هذه العبثية وذلك اللامعقول . ان الوجود ليس ثقيلا على الانسان وحسب ، وانما يقوم بتشويهه تشويها خطيرا جدا . انه يحرفه عن ذاته ويفرض عليه حتمية او مايشبه الحتمية التي تشوهه . وحبذا لو كان التشويه واحدا عند كل الناس ، اذن لظلوا في سوية واحدة وخففوا من هذه العزلة التي يشعر بها كل فرد على حدة ، وانكانت ثمة تشويهات عامة تجرف فئة او جمهورا او بشرية بأسرها احيانا .

ولكن الفكر النهلستي ظل مديرا خلفيا ومشرفا حقيقيا على حركة المسرح الطليعي . ومن الصعب ان نجد مسرحية خلت من فكرة ترجع بجذورها الى الفكر النهلستي .

ولكن ماهو الفكر النهلستي ؟ انه القناعة باللاشيء . انه الايمان بالعدمية وترك القنالات البرجوازية التى تغطي حقائق الوجود ، والتي تحاول ان تجمل هذا الوجود مجموعة من القيم السرمدية المقدسة .

ادرك مسرح اللامعقول تفاهة الحياة وحتمية المصير الانساني ، فعبر عن ذلك بصورة لم لم يسبق لها مثيل (باستثناء تشيخوف وسترندبرغ والبعض من اعلام المدرسة التعبيرية)، ففي مسرحية « المشرفون على الهلاك » لصموئيل بيكيت نرى السيدة روني تسرع الخطا لتصل الى المحطة قبل القطار وتستقبل زوجها الاعمى العجوز . ويحين موعد القطار .ولكنه لايصل بل يتأخر بمقدار السفرة كاملة تقريبا . وعندما يصل تساعد المرأة زوجها الاعمى. ويقول لها فور نزوله من القطار : « هل خطر لك الاجهاز على حياة في بدايتها وانت تعرفين ان الفشل والاخفاق سيرافقانها حتى نهايتها ؟ » ولاتعلق السيدة روني على كلام زوجها .

يسير العجوزان في الطريق عائدين الى منزلهما . وفي الطريق يقترب صبي صغير ويقدم كرة صغيرة للاعمى . ويسدل الستار على هذه المسرحية معلنا نهايتها .

كانت هذه الكرة اشارة مأساوية الى ماحدث في القطار . ان الكرة سقطت من بين يدي طفل كان الاعمى العجوز قد دفعه من بوابة القطار ، لتحركه العجلات ، فيضطر القطار الى التوقف حتى اذا ماانتزعت الجثة من بين العجلات تابع القطار سيره ، كأن الحادثة قضاء وقدر ، وهذا هو سبب تأخره .

وطالما ان الاخفاق هو نهاية كل حياة ، فلماذا لايقضي هذا العجوز الاعمى على حياة الطفل وهو الذي خبر الحياة جيدا فيجنبه عبثها وسخافتها ! الا نقول اننا نقتل الذين نحبهم ! لقد تمثل الاعمى في هذا الطفل تكرارا لحياته هو او حياة غيره او حياة اي انسان كان فاشفق عليه من السير في شعاب طالما عرفها الاعمى وغيره ، فدفعه الى العجلات لتضع حاجزا بين الطفل وبين ماينتظره من اخفاق وهلاك .

لاشك ان المواصفات التي نعرفها وتتمسك بها تجعل من الاعمى مجرما وقاتلا . ولكن ماالذي فعل الاعمى بنظر نفسه ، او بنظر المؤلف ؟ انه لم يفعل اكثر من تقديم خدمةعظيمة جدا لحياة لاتزال في بدايتها ، اذ قطع عليها درب العذاب والشقاء والالام . انه في نظر نفسه صاحب فضيلة . وهل هناك افضل من ان تريح الانسان من مشقات الحياة !

ويطلعنا كل من الكاتبين المسرحيين اللذين لم ينالا من الشهرة مانا له صاحبهما بيكيت، وهما بوريس فيان ، وغونتر غراس ، على المصير القاتم الذي ينتظر الانسان . انه ليس مصيرا قاتما وحسب ، بل انه مصير محتوم ولامفر منه . ففي مسرحية « بناة الامبراطورية» لبوريس فيان ، نجد عائلة تتألف من الزوج والزوجة والابنة مع خادم متواضعة . وتسمع هذه العائلة دويا هائلا لايكاد يهدأ قليلا حتى يعود بحيث انه يحدث ضجيجا مستمرا . اما الخادم فتلوذ بالفرار اما الاب والام فانهما يتخليان عن الابنة ويصعدان الى طابق اعلى . الا ان الضجيج لايكف ، فالهدير يشتد والدوي يزداد . ويترك الاب الزوجة ويهرب بنفسه الى الطابق الاعلى لينزوي في غرفة ضيقة ، فيزداد الدوي الى ان يلقى حتفه .

ولاشك ان الضجيج الذي تقدمه المسرحية ليس سوى شذرات الحياة اليومية التي تتراكم واحدة فوق واحدة حتى تصبح حملا ثقيلا لايعرف الانسان كيف يتخلص منه . ان الضجيج ثاوٍ في طبيعة الحياة ، وسوف يلاحق كل حي الى ان يقضي عليه منزويا في غرفة ضيقة ، وان تخلى عن ابنته وزوجته .

وقريبة الشبه بهذه المسرحية مسرحية غونتر غراس « الطوفان » التي تعرض علينا عائلة عادية تماما لايوجد فيها شيء من الشواذ او مايشبه الشواذ سوى انها تخاف من ارتفاع منسوب المياه . ولما لم تعد قادرة على السكنى في الطابق الاول ، فانها تنتقل الى الطابق الثاني ، معتقدة انها باتت في منأى عن هذا الطوفان الذي يأخذ بالارتفاع حتى يغمر الطابق الثاني ، مما يجعل العائلة تهرع الى الطابق الآخر .. وهكذا حتى الطابق الاخير ؛ وفي هذا الطابق نجد فيلسوفين كانا قد انفقا العمر في شحن فكرهما بمعلومات غزيرة عن العالم والحياة والمجتمع ، راحا يعلقان على حادث الطوفان الآخذ بالارتفاع . ولاشك انهما سوف يواجهان الموت تماما مثلما يواجهه اي انسان عادي . ان الطوفان سيجرف في طريقه كل المعقول « الذهبي » منهاو « الخشبي » . ان كل المعلومات التي يختزنها العقل حول افلاطون وارسطو وفيثاغورس وفلسفة الشرق وعلوم البشرية وكل المبادىء التي يعتقد انها تفسر اصل الحياة والغاية منها ، سوف يجرفها الطوفان ، وعلى العقل الجديد ان يعود من جديد الى تعلمها ليكون « جديرا » محترما .

وبالطبع ان الفيلسوفين القابعين في الطابق الاخير سوف يلاقيان الهلاك من غير أن يكونا قد انجزا مهمتهما في هذه الحياة . ان هناك اشياء كثيرة يودان معرفتها ، كما ان هناك اشياء اكثر يريدان قولها للناس . ولو ان سكان المقابر نطقت لقالت انها كلها غادرت سطح الارض من غير ان تنجز « مهمتها » في هذه الحياة .

ان الطوفان ـ رمز الحياة اليومية ـ سيجرف في طريقه كل شيء .. حتى الفلسفة .

ولاتخرج مسرحيات اداموف الاولى عن هذا المسار . انها تدور حول العزلة ـ مثل عزلة الفيلسوفين ـ والقدر الطاغي ـ مثل الطوفان ـ بالاضافة الى التناقضات الشديدة والعجيبة في الوقت نفسه .

ففي مسرحية « المحاكاة الساخرة » ـ كما يلخصها مارتن اسلن في كتابه ـ يعرض علينا اداموف « المستخدم » وشخصا آخر هو « ن » وهما يهيمان حبا بليلي ؛ وهي فتاة محل عمومي . اما المستخدم فانه ايجابي فعال متفائل ، بينما « ن » متشائم سلبي . ان المستخدم يقابل ليلي مصادفة ، يتوهم خطأ انه على موعد مع هذه الفتاة . وهو في انتظار الموعد لا يفقد امله باللقاء . وعلى عكسه « ن » الذي ينفق وقته مضطجعا في الشارع في انتظار مرور ليلي عن طريق المصادفة . وعلى الرغم من اختلاف هذين الرجلين في كل شيء تقريبا سوى في حبهما لليلي ، فانهما يصلان الى نتيجة واحدة وهي « لاشيء »

اذ يرى المستخدم نفسه في السجن . وهناك يستمر في وضع المخططات للمستقبل ولا يزال يأمل بالاحتفاظ بمكانته على الرغم من انه بات اعمى . بينما تدعس سيارة الرجل الاخر « ن » وحين يمر منظفو الشوارع بالجثة يضعونها في عربة القاذورات ويسيرون بها حيث تلقى في ظاهر البلد . وتتقلب ليلي بين عدة شخصيات اكثر نجاحا من الشخصيتين السابقتين ، من امثال المدير والمحرر والمشرف على المطعم ... الخ . وفي الوقت الذي يخيل الى كل فرد من هؤلاء انه قادر على السيطرة على الوضع الانساني ، يجد نفسه فاشلا ابدا فشل . ان الفرق بين الشخصيات هو انشخصيتي المؤلف و «ن» ظهرتا لنا من الداخل ، بينما بقية الشخصيات قدمها لنا اداموف من الخارج ، اي مما يتراءى للناس منها .

هذه العزلة التي يعانيها الفرد هي عزلة ابدية ؛ اذ من المستحيل ان يتحقق التواصل . فالوضع الانساني هو وضع منفرد خاص وانعزالي ، ولايمكن لفرد آخر ان يكشف جوانب هذا الوضع واعماقه . وحتى يبين المؤلف ذلك عمد الى حذف الزمن فجعل ساعة البلدية عبارة عن ميناء بعقارب غير متحركة . وكل واحد يسأل عن الزمن ... ولا جواب . وهكذا يدفع اداموف كل الانماط البشرية الى مواجهة وضع انساني منفرد ، والى مصير يكاد يكون واحدا ، ان الطير الاسود قائم وان بدا ان مصير هذا يختلف عن مصير ذاك . ان كل فرد سيلاقي مثل هذا المصير . ربما لايكون في عربة القاذورات ، او في السجن ، ولكن في مكان لايقل عنهما مأساوية .

ويمعن اداموف في اظهار عزلة الانسان ، وتفاهة الحياة وقتامة المصير الذي سيواجهه في مسرحية « الغزو » التي يقوم بدور البطولة فيها الكاتب الشهير « جان » الذي توفي وترك خلفه ركاما من الاوراق الوثائقية التي يعتقد تلميذه وزوج اخته بيير انها على درجة كبيرة من الاهمية فيعكف على تنظيمها ودراستها بعناية فائقة . اما المنزل الذي يعيش فيه مع امه وزوجته آغني ، فعلى درجة كبيرة من الفوضى ، للتدليل ايضا على الفوضى الذهنية للشخصيات . وعبثا يحاول بيير حل رموز المخطوطات التي تركها له جان . انه ليس في عزلة عن الشخصيات بل عن المخطوطات ايضا . وحتى عندما يفهم شيئا من المخطوطات فانه يعجز عن الحاقها بالمكان المناسب . ان الفوضى ليست في المخطوطات فقط بل في الشخصيات من جهة ، وفي ذهنه من جهة اخرى ، ولذلك يعجز عن الاتصال بالشخصيات اتصالا مثمرا ، كما يعجز عن فك معاني المخطوطات . ويحاول الانعزال للانفراد بالمخطوطات فيختار غرفة اشبه بالقبو . ومثلما يفشل بيير كذلك يفشل تلميذ آخر لجان

هو ترادل . وعندما يمر عابر سبيل بالمنزل ، وهو اول شخص يقتحم البيت ويتحادث مع اغني ، تهرب معه تاركة زوجها لمخطوطاته . ويبدو ان الفوضى في المنزل كانت بسبب وجود اغني ، او بسبب تلك العلاقات القائمة بين الافراد ؛ فعندما تهجر اغني المنزل يعود النظام اليه ، ويعتكف بير في قبوه تحت الدرج ؛ يريد أن يحقق شيئا ، مثلما ارادت اغني ان تحقق شيئا بفرارها مع عابر السبيل . وتظهر اغني في الفصل الرابع ؛ فاذا هي تريد ان تستعير الآلة الكاتبة ، وتعلمنا ان زوجها الجديد الذي جعلت فيه كل احلامها ، طريح الفراش يعاني مرضا وبيلا . وعندما يحاول ترادل البحث عن زميله يجده ميتا بعد ان مزق اوراق المخطوطات .

ان مسرحية « النزو » لاداموف تدور حول تسيب الحياة ، فلا رسالة للانسان فيها ، ولا هدف له يسمى اليه . النظام والفوضى سيان ، والزوج الجديد مثل القديم ، ان لم يمض ايامه في عمل المخطوطات التافهة ، امضاها في الفراش او غير الفراش دون فائدة ولا جدوى . وضعك انت لا يمكن ان يفهمه احد ، كما انك عبثا تحاول معرفة وضع الآخرين . كل مافي الامر ان عليك احتمال هذا الوجود .

وليست نظرة ارابال الى الحياة تختلف عن نظرة اداموف ، وغيره من رواد مسرح اللامعقول . ففي مسرحية لاقت نجاحا كبيرا وهي « نزهة في الريف » يرفع الستار عن مشهد حربي ونرى احد الجنود ، وليكن « س » من الناس فلا يهم الامر ، يندفع محاربا الاعداء بكل قوة وشراسة . وهو لا يعرف من امر الحرب سوى فنونها القتالية . لماذا نشبت ، ومن المسبب وما الهدف من الحرب ؟ امور لا تخطر له ببال . انه يجمع بين الحرب والوطن . فهو يحارب لان الوطن (؟) يريد ذلك . ويندفع اهله واقاربه في هذا التيار فيتحمسون للحرب معتقدين ان هذه الحرب ان هي الا واجب وطني ؛ فيحملون انفسهم على الذهاب الى الجبهة لتشجيع ابنهم الجندي البار بوطنه واهله . انهم يريدون تشجيعه ليجعلوا منه بطلا . وعن طريق المصادفة المحضة يمر بهم جندي من جنود الاعداء فيحيطون به ويأسرونه حسب الطرق المتبعة عند العسكريين . ولكنهم لايسلمونه الى السلطات المسؤولة ، وانما يتقدمون اليه بدعوة للقيام بنزهة ريفية . وعندما يتهيأون للبهجة والفرح ، ويشعرون بالمسرة والحبور ، تسقط عليهم قنبلة من مدفع تبيدهم جميعا .

المصادفة والضرورة سيان ، فكلاهما يمثل طريقا مسدودا امام الانسان . خاتمة الحرب وبيلة ، وومضات الفرح قليلة ، والبؤس بكل اشكاله والوانه ، المادي والمعنوي هو نسيج الوجود . بالمصادفة خلق هذا الانسان ، وبالمصادفة ورث هذه الموروثات ،

ووحيدا يعاني قسوة الوجود ، ووحيدا يواجه الموت . ومثلما تلعب المصادفة هذا الدور، يمكن ان تلعبه الضرورة ، الا ان النتيجة واحدة .. برودة اللحد مصير الجميع بوساطة قنبلة من مدفع او لدغة من ذبابة .

وحتى يجعل ارابال المصير واحدا سمى الجندي زابو ، وسمى جندي العدو زيبو . وعندما يأسر زابو عدوه زيبو لا يكون في الحقيقة قد اسر سوى نفسه .

هذا الاسباني المقيم في فرنسا منذ ١٩٥٤ هز العالم في مسرحيته المرعبة « فاندوولي » التي يبين فيها كيف يمتزج الحب بالكراهية وكيف ان علاقة الحب في ارقى اشكالها انما تقوم على الالم والخطيئة . ان فاندو يدفع لي في عربة لانها مشلولة . وفي الوقت الذي يشعر فيه انه يحبها ، يشعر ايضا انها عبء عليه ان يتخلص منه . وهما في طريقهما الى «تار» يلتقيان بعدة رجال ويسير الجميع معا . ولكنهم لايصلون الى «تار» بل العكس، انهم يخبطون خبط عشواء (ومن منا يستطيع الوصول الى تار !) ويكشف فاندو لهؤلاء الرجال عن جمال « لي » فيرفع ثوبها ويغريهم بها . وعندما تسقط وتهشم له الطبل الذي لايعرف لعبة غيره ، يجن جنونه ويضربها بعنف ويتركها طوال الليل بلاغطاء . وعندما يصل الرجال الثلاثة يكون فاندو قد مات . وفي المشهد الاخير يتناقش الرجال الثلاثة تحت مظلاتهم حول ماحدث بالامس فاذا فاندو يطل عليهم ممسكا بيد زهرة حمراء وبيد اخرى رسن كلب. ان فاندو كان قد وعد « لي » اذا ماتت بزيارة قبرها مصطحبا زهرة وكلبا .

الاثم في قلب الطهر . والكراهية في قلب المحبة والقتيل يسير بنعش القاتل ، والجميع لايصلون الى « تار » . تلك خلاصة المسرحية ، وهي في الوقت نفسه خلاصة حياة الانسان ، اذا ما امعن فيها المرء نظره .

وثقل الحياة وارهاقاتها تمة عامة بين كتاب مسرح اللامعقول الذي ضم صوته اليهم الشاعر جورج شحادة الذي جعل كل ابطال مسرحياته يواجهون مصيرا ساحقا سواء فاسكو ام ارجنجورج ام السيد بوبل ام المهاجر البريسباني .

و « حكاية فاسكو » بسيطة جدا . ان فاسكو حلاق ما هر ، لا يكاد يجيد شيئا مثل الحلاقة . انه يجيدها اكثر من تناول الطعام وشرب الماء . وهذا ما جعل الجنرال ميرادو يطمع فيه فيكلفه بحمل رسالة الى كتيبة محاصرة من جنوده . لقد اختاره الجنرال

لانه لايجيد الحرب . انه اشد خوفا من غيره ، وخوفه ضمانة لنقل الرسالة . انه سيستخدم حذره كله حتى يصل سالما . ويصل بالفعل كما توقع الجنرال . وبعد فترة من الزمن يرجع بعض الجنود ويخبرون الجنرال ان فاسكو قد اوصل الرسالة . ولكن فاسكو كان قد قتل في اثناء عودته ولف في كفن ابيض ، حيث طفقت تبكيه مارغريت.

مادخل فاسكو بالحرب ؟ ماالفائدة التي يجنيها أو الخسارة التي يفقدها في حالتي الانتصار والانكسار ؟ لا اظن ان فاسكو قادر على حيازة شيء من الانتصار ولا على شيء في حالة الاندحار. ان الحرب محرقة الابرياء. ان الجندي يحارب لانه يحارب فقط. ان رؤساءه يقنعونه قبل المعركة بزمن طويل ان الحرب هي حياة أو موت ، وطن أو لا وطن ، هي الدنيا او لاشيء . وعندما يتحقق النصر يكون اللاشيء هذا من نصيب الجندي .

وربما كانت « حكاية فاسكو » اشارة الى حرب الجزائر وادانة لاولئك الذين زجوا الابرياء في اتون الحرب . ولكن الواقع ان « حكاية فاسكو » تصدق على كل حرب ؛ ففي كل حرب نجد فريقا يستخدم الابرياء من اجل مصلحته الخاصة .

وتذكرنا مسرحية جورج شحادة «سهرة الامثال» بمسرحية صموئيل بيكيت « المشرفون على الهلاك » .

في « سهرة الامثال » يجلس بعض الشيوخ يتذكرون فترة شبابهم ويشعرون بلذة فائقة وهم يسترجعون هذه الفترة النضاحة بالحيوية . ويحاول اجنجورج الفتى المغامر الانضمام الى رهط الشيوخ هؤلاء ، ولكنه يجد ان الانسجام مستحيل بينه وبينهم ، وكذلك يشعرون هم ايضا باستحالة الانسجام . وفي هذه السهرة التي يكون فيهما ار جنجورج مسيا يحضر شيخ صياد ويستمع الى الاحاديث ، فيجد ان ارجنجورج ، في حياته قريب الشبه به ، أو هو صورة لشبابه . وكان هذا الصياد ، على عكس كل هؤلاء الشيوخ ، يكره الحياة ويكره شبابه ولا يتمنى ان يكرر حياته ، فصوب بندقيته واطلقها على ارجنجورج فارداه قتيلا ، مثلما دفع الاعمى الطفل الصغير ليجنبه حياة طالما خبرها وعرفها حق المعرفة .

ان الصياد ، واسمه اليكس ، اراد ان يجنب ارجنجورج تلك المسافة الفاصلة بين عمريهما ؛ اذ طالما عرف تعاريجها ونتوءاتها . انه لايؤمن بالحياة ، فهي عديمة المعنى مريرة المذاق . انه لايريد ان يرى شبابه ، فيقدم على اطلاق النار على ارجنجورج .

وليست مسرحية « مهاجر بريسبان » اقل سخرية في تصويرها للحياة من المسرحيتين السابقتين . ان الحوذي يأتي بمهاجر من بريسبان الى قرية اسمها بلفنتو ؛ يعيش أهلها كما يعيش سائر الخلق في حياتهم اليومية ؛ ومن هؤلاء السكان : باربي وسكارا ملاو بيكالوجا وزوجاتهم . وعندما يعلن العمدة وفاة المهاجر بالسكتة القلبية يقول البواب لهؤلاء الرجال ان المهاجر كان على صلة باحدى النساء ؛ وانه جاء ليرى ابنه منها . وهنا يلتفت هؤلاء الازواج الى زوجاتهم بكل شدة وعنف لمعرفة من منهن كانت خليلة المهاجر ؛ واي ولد من الاولاد هو ابن المهاجر وليس ابن الزوج . ولم يحصل أي من الازواج على جواب الا النفي القاطع . كل زوجة انكرت ان تكون لها صلة بهذا المهاجر الذي يتوف على الستين . وعندما يقابل هؤلاء الازواج سكرتير العمدة ينهالون عليه بوابل الكلام الشديد بحيث لا يجد مهربا الا الادعاء ان المهاجر يملك ثروة طائلة ، وقد وهبها كلها لابنه في هذه القرية .

هنا يختلف الوضع اختلافا كاملا فقد راح كل زوج يقنع زوجته ان تدعي انها المرأة ذات الصلة بالمهاجر ، وترفض الزوجات ، اما باربي فيلح على زوجته :

ماريا : ماذا تريد ؟

باربي : ان اعرف كيف يصعد الناس السلم وبأي الوسائل ينطلقون من فقراء وصعاليك ويصبحون فجأة مقتدرين وميسورين .

ماريا : بالعمل يصيرون كذلك .

باربي : من عمل أو يعمل اكثر مني ؟!

وعندما يعجز باربي عن اقناع زوجته بقبول تهمة عشيقة المهاجر وام ابنه يطعنها فيقتلها . ولا يكتفي بذلك بل يعلن انه قتل زوجته لانها اعترفت له انها كانت عشيقة المهاجر وانه استولدها طفلا هو الآن احد ابنائه . وهو باعلانه هذا يضرب عصفورين بحجر . فمن جهة تسقط عنه تهمة الجريمة بحجة صيانة العرض (!) ومن جهة ثانية تحق له المطالبة بما ترك المهاجر من ثروة للابن الموهوم .

ويقف العمدة ليقول لباربي : « سلم نفسك فقد قتلت امرأتك لانها رفضت الاقرار الكاذب بعلاقتها بالمهاجر » . ثم ان المهاجر كان يريد الذهاب الى كورليتو وليس بلفنتو ؛

ولكن الحوذي اخطأ في ذلك ، لانهماكه بحصانه . ثم ان المهاجر لم يتكلم مع احد وانما اصيب بالسكتة القلبية فور وصوله .

ان خطأ حوذي يؤدي الى قتل زوجة بريئة . هكذا نسيج الحياة . ان اقل مصادفة تجعله مهلهلا هشا باليا ، على الرغم مما يبدو في مظهره من تماسك ومتانة . وما اكثر المصادفات في الحياة . افرض ان فيلقا قويا في طريقه لاقتحام اسوار العدو ، وفق خطة محكمة ، لايعرفها الا قائده الذي يتوفى وقت الحاجة الملحة ، اثر دخول بعوضة في اذنه مثلا ، او اثر كبوة من حصانه . ان ما يحدث هو عكس ما كان متوقعا . وما كان يبدو قويا متماسكا يصبح هزيلا مفككا . ان مصادفة بسيطة جدا يمكن ان تفكك نسيج الحياة وتبعثره .

ان كل مسرحيات جورج شحادة تنتهي هذه النهايات الفاجعة ، على الرغم من أن « برنكو » يجعل شحادة في كتابه على تخوم جنة عدن ، بمعنى انه اقل تشاؤما او اكثر تفاؤلا من كتاب مسرح اللامعقول . ان ما يقربه من تخوم عدن ليس سوى أسلوبه الشعري الذي قد تطل منه بعض خيوط من ضوء ، وما اضيق الكوى التي يطل منها . الا ان الفرق بين جورج شحادة وبقية كتاب اللامعقول انه لا يزال يتعامل مع بعض القيم ، باعتبارها قيما مقدسة ، أو ضرورية ، وان كان يبين أن انهيارها محتوم في معظم الاحيان . ومع ذلك فان الدمار خاتمة طبيعية ونهاية منطقية لكل ما يقدمه . وحتى السيد بوبل الذي يشبه الانبياء الشرقيين يبقى على الشاطىء يلفظ أنفاسه الاخيرة في حين تموي الباخرة بصفارات الوداع . ولولا بعض الخيوط الواهية جدا لكان شحادة من أشد الكتاب تشاؤما .

الا ان القيم المدمرة والمسحوقة والتي لا امل في وقف سقوطها وانسحاقها نجدها في مؤلفات فريدريك ديرنمات ، فالسيدة العجوز بزيارتها المشهورة تدمر كل مايقف في طريقها لانها صاحبة ملايين . الحياة كلها باتت ملك يمينها ، ومصائر السكان مرهونة باشارة من بنانها . فما قيمة حياة تدمرها القروش وتغير مفاهيمها وقيمها الدولارات ؟

والسيد مسيسبي الذي يمحو حياته السابقة مع الشيوعي سان كلود ، ويصبح في مركز النائب العام ، يصل الى نتيجة مؤكدة ، وهي ان لا شيء يبقى . ان كل شيء يؤول الى عدم . وهذا ما انتهى اليه الكونت ايبلو المغرق في المشاعر الانسانية .

مسيسبي : ماذا تبقى من حبك للانسانية ؟

ابلو : لا شيء ، اذا ما اسقطنا من الحسبان حبي لزوجتك .

مسيسبي : وماذا افادك هذا الحب لامرأة لا تملكها ؟

ابلو : لا شيء .

واذا كان بعض النقاد يلحقون مسرح ديرنمات بمسرح بريخت ، فلانه استخدم في بعض مسرحياته الشكل الملحمي التعليمي . اما ما تبقى فانه لا يخرج عن النتيجة النهلستية التي يؤول اليها كل شيء . وفي مسرحية « هرقل وزريبة اوجياس » نجد ديرنمات يدفع هرقل الى الهزيمة . البطل الذي لم يهزم ينهزم الآن . ولكن امام اي شيء ينهزم ؟ انه لم ينهزم امام الابطال أو المعارك الحامية ، وانما ينهزم أمام شيء بسيط جدا انه قذارة مدينة « اوجياس » . ان هرقل بعد ان يحقق ضروب البطولة الاسطورية يعود الى اوجياس فيجدها وسخة قذرة . يحاول أن يزيل هذه القاذورات ويحارب ضدها . ولكن اعتياد السكان العفونة والقذارة يبدو انه اقوى من بطولته فينهزم ويلقي سلاحه ، ويعترف أن الاقذار غلبته . وهنا تكمن الكارثة : ان اتفه الاشياء تتغلب على اعظم الابطال. وهنا لا بد من أن يتساءل المرء : ما قيمة العظمة اذا كانت اتفه الاشياء اقوى منها ؟

ولكن « رومولوس العظيم » امبراطور روما كان على معرفة بحقيقة الامور ؛ فلم ير جدوى من الحرب وضروب البطولة والعظمة . وانه ليعكس الامر ، نرى ان العظمة والسعادة انما هي في تربية الدجاج لا في صيانة عظمة روما . العظمة في الاشياء البسيطة جدا لانها تمتد على مساحات تعادل آلاف الاضعاف من الاشياء العظيمة المتفردة .

ولنفرض أن طباخي الجيش أعلنوا الاضراب ، ماذا ستكون النتيجة ؟ انها الاندحار ووضع حد لظهور أي نوع من البطولة العسكرية . اليس الطباخين من اهم صانعي المعجزات ؟

وعند رومولوس العظيم تسقط كل القيم ، حتى الوطنية يعريها على حقيقتها فاذا هي خدمة الناس من اجل مطالب الحكومة وطموحاتها وجشعها . انه يقول لابنته : « كلما نادت الدولة بالوطنية كان معنى ذلك أن ثمة فريسة جديدة » .

ان ديرنمات نهلستي لايرحم ، يعري الحياة ويكشف حقيقتها مهما كانت هذه

الحقيقة مرة . واذا كان من حيث الشكل المسرحي أقرب الى بريخت ، فانه من حيث المضمون لا يختلف ابدا عن كامو وسالاكرو وبيكيت ويونسكو واداموف وبقية كتاب اللامعقول .

ولا تخرج مسرحيات ديرنمات الاخرى : (هبط الملاك في بابل) (علماء الطبيعة) (النيزك) ... الخ .. من المسار الدائري المغلق .

ولا أدري لماذا أهمل النقاد واحدا من أكبر المسرحيين ذوي الاتجاه الدائري المغلق ، الذي كان له أكبر الاثر في المسرح الحديث ، حتى ليفوق أثر كامو وهو ارمان سالاكرو الذي كان واضح الاتجاه منذ مسرحيته الاولى « محطم الاطباق » عام ١٩٢٢ . وربما غطت سمعة كامو على اعمال سالاكرو لان الاول لم يكتف بالتأليف المسرحي بل أردف مسرحياته بكتب تشرح مفهومه من الحياة والمجتمع والفن ، بينما سالاكرو أنتج للمسرح أضعاف ما قدمه كامو . واذا كان الاثنان يتبعان أسلوبا واحدا يختلف عن الاسلوب الذي انتهجه مسرح اللامعقول ، فانهما من حيث المضمون لا يكادان مطلقا يختلفان عن كتاب اللامعقول .

ولا حاجة الى استعراض ما قدمه سالاكرو الى المسرح ، وانما نقف عند الفصل الاول من مسرحية « امرأة حرة » لنمعن النظر في اللوحة المرعبة التي يرسمها جاك للوسي بلوندل ، وكيف ان حياتها ستسير حسب هذه اللوحة بصورة محتومة ، فلا مهرب ولا مفر . قال جاك : « سترين كل هذه الاجيال كيف تمتزج في الاسرة وكيف طقوس العماد والزواج والدفن تتم مثلما تتم اللعبة . انظري الى الجدار حيث علقت صور الاجداد وصور افراد العائلة . هذه عمتي أدرين ، عندما كانت طفلة . وهذه صورة لعرس أمي . لاحظي صورة العمة أدرين حين كانت في مثل عمرك . هنا سوف نعلق صورتك عندما تتناولين القربان لاول مرة (يشير سالاكرو هنا الى قربان الخلاص عند المسيحيين وهو القربان الذي يتناوله الشخص المحتضر الذي لا أمل فيه) هل كنت تعتقدين ان صورتك وانت في العاشرة سوف يصفر لونها ؟ هنا سوف تعلق صورتك وشعرك مرفوع على عنقك ، ثم بعد ذلك تعلق صورتك والشيب معرش بشعرك . أما المقبرة فهي هنا ... هنا بجوارنا ... انها مقبرة خاصة بالعائلة . ان الذين زادوا على الخمسين كانوا في يوم ما في العشرين . ولكن من يصدق ذلك ؟ وسوف نصبح نحن في يوم ما مثلهم ، اذا كتبت لنا الحياة .. تلك هي حياة العائلة .. انها الحياة وسط الفاشلين والاموات » .

ليس هذا تلخيصا لحياة الاسرة بل انه تلخيص لحياة البشرية قاطبة ... انه الطريق المحتوم .

وتنهار لوسي أمام هذه اللوحة المرعبة التي كان يكفي أن تفكر قليلا فقط حتى ترسمها لنفسها بنفسها . ان الطريق الاجباري الذي رسمه جاك للوسي بلونذل هو طريق اجباري وقسري لكل فرد من أفراد الانسانية مهما كان لونه أو دينه أو مذهبه أو ... ثروته .

وطبعا كل عائلة لها مقبرة ... تنتظر . وقد كتب على بوابتها : الى هنا كل الامور تنتهي .

جاء في بيان السيرياليين : « نحن لا نزعم اننا قادرون على احداث أي تغيير فيما يتعلق بأخطاء الناس . ولكننا نعتقد ان من الافضل أن نكشف لهم عن ضعف أفكارهم ، وعن الاساسات الواهية ، والكهوف الخاوية التي بنوا منازلهم المهترئة عليها » . ولكن سالاكرو كان قد اعلن قبل ذلك بعام ، ليس فقط عن الاساسات الواهية بل عن ان عصر الانتحار قد فتح بواباته الواسعة .

جرى ذلك في العشرينات ، فذهب النقاد الى أن تلك الفترة هي فترة تشاؤم عام في القارة ، وجاءت الثلاثينات فقيل انها فترة الفتن والحروب ، ولكن أدب اللامعقول الذي ساد منذ الخمسينات وحتى اليوم جاء ليؤكد الشقاء الانساني الأبدي .

* * *

مراجعة الناس ورشقهم بالحقائق مهما كانت مرة سمة عامة للفكر النهلستي المتشائم منذ ظهوره وحتى أدب اللامعقول ، منذ تورجنيف وحتى اداموف وارابال ويونسكو .

وفي الوقت الذي نجد فيه انقطاع الصلة انقطاعا تاما بين الحركات الادبية الحديثة وبعض الافكار التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، نجد الفكر النهلستي مستمرا ، منذ نشأته وحتى آخر أثر من آثار أدب اللامعقول ، مرورا

بالسيريالية والعديد من أعلام الادب أمثال ستردنبرغ وتشيخوف وسالاكرو وبيراندللو وكامــو .

ولا شك أن وصول النهلستيين الى الحقائق الثابتة التي تلتصق بالانسان في عموميته، والتي تشكل بنية أساسية في حياة البشر ، هو الذي جعل الحركة الطليعية اليوم تلتقي مع المفهوم النهلستي على تلك الارض الصلبة من الحقائق المرة .

وستستمر حياة الانسان هكذا حتى يستطيع أن يحول العمل من واجب وضرورة الى مسرة وسعادة ؛ فلا يكون ثمة فرق بين الواجب والمسرة والضرورة والسعادة .. ان كان ذلك بالامكان على وجه هذا الكوكب التعيس .

ابن رشد

روجيه ارنالديز
ترجمة : فريد جحا

هو * أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشيد الحفيد ، شارح ارسطو ، والشهير في العالم اللاتيني باسم (Averrdés) ، العالم المتعمق في العلوم القرآنية ، والعلوم الوضعية (الفيزياء ، الطب ، علم الحياة ، علم الفلك) ، والفقيه والفيلسوف .

١ ـ حياته

ولد في قرطبة سنة ٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م ، ومات في مراكش في عام ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ . مصادر حياته العربية هي : ابن الابار (التكملة) ، ابن أبي اصيبعة (عيون الانباء ...) ، الانصاري (الذيل والتكملة) (١) ، الذهبي (سير النبلاء) (٢) ، عبد الواحد المراكشي (المعجب) .

يرجع أصل ابن رشد الى أسرة مهمة في اسبانيا المسلمة . كان جده (مات في سنة ٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م) ، الفقيه المالكي ، قاضيا وامام مسجد قرطبة الكبير . وكان أبوه قاضيا كذلك . وتلح مصادر ترجمته على الدراسة الفقهية والحقوقية لشارح ارسطو في المستقبل : لقد تتلمذ على الاستاذ الحافظ أبي محمد بن رزق ، وغدا جديرا واهلا بأن يفصل في مسائل الخلاف . لقد حفظ (الموطأ) عن ظهر قلب . ويشير ابن الابار الى أنه درس قليلا على ابن بشكوال ، مما يفترض أنه قد لامس علم الحديث ، ولكن المؤلف نفسه يقول : ان الفقه وعلم الاصول ، أي (الدراية) ، قد أسرته أكثر مما فعل ذلك علم (الرواية) . وقد

---

* نص المقال الذي كتبه روجيه ارنالديز للطبعة الجديدة من دائرة معارف الاسلام (١٩٦٩) .

(١) ملاحظة منشورة في أعمال رينان الكاملة ، ج٣ ، ص ٣٢٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٤٥ .

درس علم الكلام الاشعري الذي ينتقده فيما بعد . أما في الطب ، فكان تلميذ أبي جعفر هارون الشجلي(١) ، الذي كان استاذا في علم الحديث أيضا(٢) . ويذكر ابن الابار استاذا اخر له هو أبو مروان ابن جرول(٢) ؛ الذي كان من رجال الطبقة الاولى في ممارسة هذا الفن . ولم يتكلم من ترجموا حياته عن دراساته الفلسفية . واكتفى ابن أبي اصيبعة، بان ذكر ، عن ابن باجة ، أن ابن رشد قد اهتم (بالعلوم الحكمية) لدى استاذه ابي‌جعفر وقال ابن الأبار في ترجمته : « انه مال الى علوم الاوائل » مشيرا دون شك الى معرفته بالفكر الاغريقي .

ويظهر ابن رشد في سنة ٥٨٤ / ١١٥٢ ، في مراكش . ويفترض رينان انه كان مشغولا في مساعدة وجهات نظر عبد المؤمن خليفة الموحدين في « اقامة المدارس التي كان ينشئها في‌ذلك الوقت » . ونحن نعرف من شارح (السماء Decaelo) انه تابع هنا دراسات وملاحظات فلكية ولعله الى هذه الفترة من حياته ، يشير في (شرحه لكتاب ما بعد الطبيعة) عندما تكلم عن الابحاث التي كان عليه أن يقوم بها عن حركات الكواكب بقصد انشاء فلك طبيعي ، وليس علم فلك رياضي فقط : « كنت آمل في شبابي أن يتاح لي اتمام هذا عندما تكلم عن الأبحاث التي كان عليه أن يقوم بها عن حركات الكواكب ، بقصد انشاء علم فلك طبيعي ، وليس علم فلك رياضي فقط : « كنت آمل في شبابي ان يتاح لي اتمام هذه البحث ، اما الآن وانا شيخ ، وأنا حيث أنا من الدنيا ، فقد فقدت الأمل في اتمامه »ولعله قد قابل في ذلك الوقت ابن الطفيل ، الذي سيلعب دورا بارزا في مهنته الفلسفية ، حين قدمه الى أبي يعقوب يوسف ، الذي خلف عبد المؤمن . ولقد حصل المراكشي(٤) على قصة هذا اللقاء من تلميذ لابن رشد ، استطاع أن يعيد أقوال استاذه نفسها . لقد سال الامير ابن رشد عن السماء : هل هي مادة موجودة منذ الازل ، أم أن لها بدءا ؟ (٥) واضطرب ابن رشد حين سمع السؤال الخطير ، ولكن الامير يوسف فهم سر اضطرابه ، وبدأ النقاش مع ابن الطفيل ، مظهرا معرفة واسعة بفلاسفة الاغريق ، وبعلماء الكلام . اما وقد أفرخ روع ابن رشد ، فانه قد استلم الكلام بدوره واستطاع أن يظهر سعة معرفته . فتلقى

(١) من مجلة (Trijivllo)

(٢) عيون الانباء ، لابن أبي اصيبعة .

(٣) ملاحظة رقم ١٧١٤ .

(٤) (المعجب) طبعة دوزي ص ١٧٤ – ١٧٥ .

(٥) اننا نعرف أنه من تيماوس لافلاطون ، وما بعد الطبيعة لارسطو ، وحتى بروكليس ويحيى النحوي ، ان هذه المسالة قد بحثت وعولجت بصورة خشنة .

مكافآت وهبات ، وتمتع ، منذ ذلك اليوم ، بثقة الامير ونعمه . ويمكننا أن نحدد زمن هذا اللقاء في سنة ١١٦٩ ، أو قبلها بقليل . ويخبرنا المراكشي أن أمير المؤمنين قد شكا الى ابن الطفيل من غموض نصوص أوسطو ، ومن ترجماتها . وأنه كان يتمنى أن تشرح له بوضوح . ولما كان ابن الطفيل مشغولا ، ومتقدما في السن ، فقد طلب الى ابن رشد ان يتولى هذه المهمة .

ويبقى ابن رشد متمتعا بالنعم والافضال طوال حكم أبي يعقوب يوسف (٥٥٨ — ٥٨٠ هـ/١١٦٣ — ١١٨٤ م) ، لقد شغل وظيفة قاضي اشبيلية(١) . وهو في مقطع من الكتاب الرابع عن الحيوان ، الذي أنهاه في هذه السنة ، يشكو من واجبات وظيفته ، ومن بعده عن كتبه التي بقيت في قرطبة ، ومن كل الامور التي جعلت تأليف شرحه صعبا(٢). وعاد الى قرطبة في سنة ٥٦٧هـ / ١١٧١ م ، ليشغل وظيفة قاض . وتسارع نشاطه شارحا ، على الرغم مما كان يضطر اليه من أعمال : كرحلاته الى مختلف مدن امبراطورية الموحدين ، وبخاصة الى اشبيلية ، حيث أرخ كثيرا من كتبه بين سنتي(١١٦٩و١١٧٩).

وخلف ، في سنة ٥٧٨ هـ / ١١٨٢ م ، بمراكش ابن الطفيل طبيبا اول قرب ابي يعقوب يوسف . ثم تلقى بعد هذا مهمة كبير قضاة قرطبة .

ونعم في عهد خلافة يعقوب المنصور (٥٨٠ — ٥٩٥ هـ/١١٨٤ — ١١٩٦م) بمثل ماكان ينعم به في عهد سلفه ، ولم تزل حظوته عنده الا في السنوات الاخيرة من حكمه (١١٩٥ — ١١٩٧) . وتروى حكايات عديدة بهذا الصدد . ويظهر ان الخليفة ، الذي بدا القتال ضد النصارى الاسبان ، قد آثر أن يفوز برضا الفقهاء ، الذين كانوا ، من زمن قد وضعوا الشعب تحت سيطرة تعصبهم الشديد للسنة(٣) . والحق ، أنه لم يكتف بنفي ابن رشد الى أليسانا(٤) ، ولا بتحريم نظرياته بعد محاكمة أمام مجمع مؤلف من شخصيات قرطبة الرئيسية ، ولكن أوامر قد صدرت أيضا باحراق كتب

---

(١) المعجب ص ٢٢٢ .

(٢) مونك ص ٤٢٢ .

(٣) انظر مكدونالد ، تطور الفقه الاسلامي ، نيويورك سنة ١٩٠٣ ، ص ٢٥٥ .

(٤) قرية قرب قرطبة .

الفلسفة ، وبتحريم الدراسات الخطرة على الدين . ولقد رفع حساد ابن رشد وأعداؤه رأسهم عاليا ، ونظموا فيه قصائد هجاء فاحشة لئيمة نشرها (مونك) مترجمة(١) .

الا ان الخليفة سرعان ماعفا عنه ، ورد اليه اعتباره ، وذلك عندما عاد الى مراكش ، وتخلص من سلطان الفقهاء ، ليعيش في جو بعيد عن أجواء تعصب الفقهاء . لقد استدعى ابن رشد اليه ، معيدا اليه الثقة والافضال ، وهما أمران لم يستمتع بهما طويلا ، لانه مات في هذه المدينة في التاسع من صفر سنة ٥٩٥ هـ / الحادي عشر من كانون اول (ديسمبر) سنة ١١٩٨م . ولقد دفن خارج باب (تغزوت) . ثم نقل جثمانه بعد مدة الى قرطبة ، حيث شهد الصوفي ابن عربي ، وهو شاب ، مراسم دفنه(٢) .

٢ ـ آثاره

ان ترتيب آثار ابن رشد التاريخي قد قام به (م . ألونسو) (٣) . وعندما قدم ابن رشد للخليفة يوسف كان قد كتب شروحا (جوامع) على كتب (المنطق ، والطبيعة وما بعد الطبيعة) ، وكذلك النسخة الاولى من كتابه في الطب (الكليات) ، طالبا الى صديقه ابي مروان بن زهر أن يؤلف كتابا في (الامور الجزئية) ، « فيكون مجموع الكتابين مشكلا كتابا كبيرا في الفن الطبي »(٤) واستمر تاليف الشروح الصغيرة والمتوسطة او ماسمي (بالتلخيص) بين سنتي ١١٦٩ م ، و ١١٧٨ . وتتركز من سنة ١١٧٤ الى ١١٨٠ ، فترة انتاج المؤلفات الاصيلة مثل (كتاب في العقل ، وجوهر الفلك ، وفصل المقال ، وكشف المنهج ، وتهافت التهافت) . ولم يبدأ في انتاج كتبه الكبيرة (التفسير) الا فيما بعد ذلك . ولقد سجل م . كروز هيرنا نديز(٥) صورة واضحة لمختلف المحاولات والميول التي دارت حول دراسة نتاج ابن رشد . فبينما كان ابن رشد ، بالنسبة

---

(١) مونك ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨ ، وص ٥١٧ .

(٢) انظر هـ . كوربان ، الخيال المبدع في تصوف ابن عربي ، ص ٣٢ ـ ٣٨ بالفرنسية .

(٣) ترتيب آثار ابن رشد التاريخي في (Miscelanea Camillas) الجزء الاول ١٩٤٢ بالاسبانية من ص ٤١١ الى ص ٤٦٠ .

(٤) عن عيون الانباء لابن ابي اصيبعة .

(٥) م . كروز هيرنا نديز ، الفلسفة العربية ١٩٦٣ ، ص ٥٢٣ .

للسكولاستيكيين اللاتين ؛ الشارح بصورة رئيسية Averrois ; che'l Gran Comento Feo (١) ، يلاحظ رينان الفروق التي يمكن ان توجد بين الافكار الموجودة في الشروح والتي تعرض غالبا على انها أفكار ارسطو ، والافكار الشخصية الخاصة للفيلسوف . ومع هذا ، فانه حيث يسجل ابن رشد هذا التمييز ، ينبري رينان مدافعا : « ليس هذا الا احتياط للتفلسف بحرية في ظل الآخرين »(٢) وهو يدعي بعد ذلك بقليل(٣) ، بصدد الحديث عن كتاب (التهافت) أن « المذهب المعروض في هذا الكتاب ، يتعارض ، في عدة نقاط ، تعارضا واضحا مع مذهب ابن رشد » . صحيح انه يحكم على الترجمة اللاتينية حيث يشك في وجود تحريف . فالمفكر العربي ، بالنسبة اليه والى رشديي القرون الوسطى ، هو الذي كشف ، عند ارسطو ، منهجا ومذهبا عقليا ينكر الوحي ، متعارضين مع العقيدة الدينية . اما وقد أصبح الامر كذلك ، فان رينان ، يعتبر الكتابات الدينية حيلا مخصصة لاعطاء التغيير أو اعطاء الشهادات أمام محكمة الفقهاء المالكيين . وليس هناك ما هو اقل تأسيسا من هذا التقييم اذا فحصنا المصادر ونتاج ابن رشد . ولقد استطاع (مونك) ، من جهته ، أن ينتزع من الشروح فكرا خاصا بابن رشد . واعتمد ، آسين بلاثيوس ، وهو يدرس مذهب القديس توما الاكويني الرشدي ، أن أفكار الفيلسوف الخاصة توجد في (التهافت ، والفصل ، والكشف) . واتخذ توتيه موقفا وسطا ، فجعل المسألة حالة(٤) ؛ وبعد ان اظهر أهمية نظرية النبوة ، خلص(٥) ، وهو يعزو الى ابن رشد مذهبا مناسبا ، بصورة اساسية لمذهب الفارابي في الفيلسوف والنبي : « انهما تعبير مزدوج لحقيقة واحدة في لفظين مجردين وواضحين من جهته ، وفي لفظين حساسين ، ورمزيين من جهة أخرى ، وهكذا توجد الحكمة والشريعة جنبا الى جنب ، دون أن تصطدما ، لانهما ، وهما تتجهان الى طبقتين مختلفتين من العقول ، سيبقى حقلا نشاطيهما مفترقين » . أما بالنسبة (لكروز هيرنانديز) ، فانه يلخص دراسته للمسألة مظهرا استحالة الاختيار الذي سيصنع مسبقا

(١) دانتي Tni ، الرابع ص ٤٤ .
(٢) رينان الاعمال الكاملة ج ٣ ص ٦١ .
(٣) رينان المصدر السابق ص ٦٩ .
(٤) نظرية ابن رشد ص ١ — ١٨ .
(٥) المصدر السابق ص ١٨٠ — ١٨١ .

بين الفيلسوف والفقيه . انه يعتبر ، وهو يقدر أن ابن رشد لم يكن عنده مايخفيه يوما ، أن علينا أن نؤمن باخلاص نتاجه بأجمعه ، ثم بوحدة الفكر الاساسية التي يعبر عنهـا .

لم يبق لنا من تراث ابن رشد بالعربية سوى عدد قليل من الاعمال ، وغالبيتها قد وصلت الينا في ترجماتها اللاتينية أو العبرية . وبعض المخطوطات تقدم النص العربي بحروف عبرية . ونحن نجد لدى بروكلمان(١) قائمة المخطوطات ، والطبعات والترجمات . ويمكن ان نلتمس ذلك لدى م . بويج M. Bouyges في (ملاحظة حول الفلاسفة العرب المعروفين لدى اللاتين)(٢) . ولنورد بين الكتابات التي وصلت الينا باللغة العربيـة : شروحا قصيرة أو متوسطة (في الطبيعة) (السماع الطبيعي ، والسماء والعالم ، والكون والفساد ، والآثار الاولية ، والنفس) وفيما بعد الطبيعة ، والعقل والمعقول ، والشرح الكبير لما بعد الطبيعة(٣) ، وفصل المقال ، والضميمة (طبعة وترجمة فرنسية) بعنوان : (Traité Decisif)(٤) ، والكشف عن منهج الادلة(٥) . ولنشر الى ابحاث عبد الرحمن بدوي (القاهرة) والى طبعاته لبعض آثار ابن رشد .

٣ ــ فكر ابن رشد

ويظهر من المؤكد ان ابن رشد قد وصل الى الفلسفة عن طريق العلوم النظرية . فلقد اهتم لكونه مؤلفا في الفقه ، بالاصول(٦) . ويشير ابن الابار الى كتابه المهم (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) في الفقه ، ويضيف : « انه يعطي فيه اسباب اختلاف

---

(١) بروكلمان ، تاريخ الادب العربي بالالمانية جـ ١ ص ٤٦١ وما بعد ، و ٨٣٣ . ٢٨٣٦ والملحق جـ ١ ص ٦٠٤ وما بعد .

(٢) الجزء الخامس، كشف بنصوص ابن رشد العربية في جـ ٧ ، ١٩٢٢.

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة ــ طبعة بويج ــ بيروت ص ١٩٣٨ ــ ١٩٤٨ .

(٤) طبعة وترجمة ل . غوتييه وطبعة حوراني ليدن ١٩٥٩ .

(٥) طبعة وترجمة المانية من قبل م.ج موللر ، مونيخ ١٨٥٩ ، ١٨٧٥ .

(٦) ينظر ر. برونشوفيك : ابن رشد مؤلف الفقه في دراسات ليفي بروفنسل . باريس ١٩٢٦ ص ٣٥ و ٦٨ .

الاراء ، ويشير الى الاسباب والعلل ويبروها » . ان كل مايهمه من الحقوق ، هو هذه الشدة في الفكر التي تحتوي ـ دون الذهاب الى الجدل الفلسفي ـ طريقة في التفكير ، ومنطقا . ونحن نعلم ، من جهة اخرى ، انه تلقى عن طبيب دراسته الفلسفية الاولى . وهو ، في نهاية كتابه (الكليات) ، يؤكد ويصر على المنهج المتبع ، ويكتب : صاحب عيون الانباء ... لقد جمعنا ، في عروضنا ، الحالات الخاصة ، والقضايا الكلية ان من يحصل على الكليات التي كتبناها ، سيكون قادرا على فهم مايوجد من صحيح ، وما يوجد من فاسد في معالجة مؤلفي الكناشات »(١) . لقد كان ابن رشد ، وهو يؤلف (الكليات) ، يدرس المنطق و (الطبيعة)(٢) ، وهذا ما قاده بالطبع الى المسألة الميتافيزيكية . لقد راى في ارسطو ، قبل كل شيء ، المنطقي صاحب البراهين والادلة الدقيقة ، والعالم الذي ينطلق من الحقق ، ليشرحه ، بوصله بأمور كلية . وسيحصل ، احسن مما فعل ، على المذهب العلمي ، عندما يشرح (التحليلات الثانية) سنة ١١٧٠م . ان هذا الطريق في الوصول سيكشف له عن وجه ارسطو الحقيقي ، ويتعلم من ثم ، تمييزه من الصورة التي كان قد اعطاه اياها عنه شراح اغريق كالاسكندر الافروديسي والفلاسفة المسلمون امثال ابن سينا . لهذا كان عليه ان ينتقد بشدة فلسفة هذا الاخير مع تقديره لتراثه الطبي ، (فلقد شرح أرجوزته في الطب) . ولقد اهتم ، من بين الفلاسفة الاخرين بافكار الفارابي في المنطق ، واستقى من آرائه الخلقية والسياسية في الشرح الذي كتبه من جمهورية افلاطون . ولكنه كان ، بصورة خاصة ، في خط ابن باجة وطريقه ، ذلك الذي شرح له (الرسالة) في الاتحاد مع العقل ، وكتابه (نظام المتوحد) . اما صلاته بابن الطفيل ، فهي معروفة : فلقد الف ابن رشد شرحا (لحي ابن يقظان) . ان الموافقات بين الفيلسوفين مؤكدة ، ولكن ، اذا كان كل منهما يعرض ميلا الى وضع مستقل نجده لدى الفلسفة من جهة ، والايمان الموحى به من جهة ثانية ، فان ثنائية شخصي حي وابسال ، (المعروضين في كتاب ابن الطفيل « حي بن يقظان ») والتي تتحول في نهاية الاسطورة الى حياة مشتركة مخصصة للتأمل بعيدا عن مجتمع الناس تقود الى رؤية صوفية للمعرفة ، لا نجدها البتة لدى ابن رشد كما سجل رينان ذلك بشكل جيد وصحيح .

(١) عن عيون الانباء .

(٢) كلاهما لارسطو .

آ ـ كتب علم الكلام والفلسفة

ويمكننا أن نعتبر أنها الفت حسب الترتيب التالي :

ـ فصل المقال وملحقه او ذيله الضميمة .

ـ كشف المنهج (٥٧٥ هـ / ١١٧٩ م الذي ذكر الفصل) .

ـ تهافت التهافت (الذي لم يذكره اي من الكتابين السابقين ، والذي لم يكتب ، حسبما روى بويج قبل سنة ١١٨٠) .

١ ـ فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال :

يبدأ ابن رشد بتعريف الفلسفة تعريفا يتفق تماما مع ما يوحي به القرآن الكريم . انه يروي بنفسه الآيتين (الثانية من السورة التاسعة والخمسين ، والرابعة والثمانين بعد المائة من السورة السابعة او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله . . .) بين غيرهما من الآيات . انها نظرة عقلية في الخلق ، تقود الى معرفة الخالق . وهذه النصوص مشروحة ومؤولة حسب الطريقة التي تلجأ اليها في الاقيسة العقلية او مصحوبة بأقيسة شرعية . فالسنة انما توطد شرعية (النظر) العقلي الذي يبلغ منهجه كما له في (البرهان) . ويتخذ ابن رشد موقفا في معركة اثارت الفقهاء حول تعريف الايمان : اي جانب ينبغي يأخذ في المعرفة العقلية ؟ والجواب واضح : « فالسنة تلقي على المؤمن عبئا اجباريا ، لان عليه أن يطيعها عندما تأمر بالنظر العقلي في الكائنات : ان عليه ، قبل ان يمارس النظر العقلي ، بما هو في رتبة الوسائل تجاه العمل » . ان ذلك هو الايمان الذي يطلب الفهم وهو ايمان كامل يتمم عملا عقليا . انه يتطلب معرفة بالقياس العقلي الذي لا يستغني عنه لمعرفة الله ، كما يتطلب القياس الفقهي ، الذي بوساطته نستطيع ، في ميدان الحقوق ، معرفة الاوامر الالهية بدقة . ومع هذا فان هذا الاجبار يقف عند حد القدرة العقلية لكل انسان ، لان الله لا يفرض أبدا على نفس مالا طاقة لها به .

ولكن دراسة بهذه السمة يمكن أن تمضي ـ كما يقول ابن رشد ـ دون أن تسبقها أبحاث أولية . ان الاجبار ، عند متابعة التفكير السابق ، يمتد الى النظر في كتب

الاوائل(١) . وهو من ثم يضاد الشريعة ، شريعة منع مثل هذا النظر ، بسبب أن من يمضي فيه يجمع في نفسه ذكاء الفطرة والادلة الشرعية مصحوبة بفضيلة اخلاقية ، اي وصف ديني واخلاقي تعرفه الشريعة ؟ ولكن الناس ليسوا جميعا مدركين بحجة مقنعة : فبعضهم لا يصدق الا الاقوال الجدلية ، وآخرون لا يؤمنون الا بالخطب الكتابية . فالله يتوجه الى الناس بهذه الانواع الثلاثة من الكلام ، لكي يؤثر فيهم جميعا (القرآن الكريم السورة السادسة عشرة الآية رقم ١٢٦) . فاذا ما توصل النظر العقلي الى حقيقة لم يتكلم القرآن عليها ، فليس هناك من مشكلة ، كما هو الشأن عليه في الفقه(٢) ، عندما نستنبط ، بوساطة جدل فقهي ، احكاما لم يرد بعضها في الشريعة الموصى بها . اما حيث لا يستعمل القرآن البرهان العقلي : فاما أن يكون ، في معناه البين الصريح ، متفقا مع نتيجة القياس المنطقي ، واما أن يكون على خلاف ظاهري معه ، فيجب عندئذ تأويل المعنى اللفظي بمعنى مجازي ، كما يفعل عادة في اللغة العربية ، ويذكر ابن رشد ، في هذا كله ، في المقولات الاكثر تفسيرا وشرحا (في الاسلام) وهذا ما يفعله ، حسبما لاحظ ، الفقهاء ، فالذي يعنيهم هو ببساطة ، اتفاق النص مع نتيجة القياس الظني ، ويأتوى من ذلك ان تأويل الفيلسوف شرعي ، لانه يلائم بين النص وقياس اليقين . وهكذا يتحقق الجمع بين المعقول والمنقول ، وهذا غاية ابن رشد ومبتغاه . فالقرآن ، نفسه ، يميز بين المقاطع التي تحتاج الى التأويل والمقاطع التي يجب أن تؤخذ كما هي : فهناك ، من جهة الآيات المتشابهات ، وهناك من جهة اخرى الآيات المحكمات(٣) ، أي الآيات التي تحمل معاني متعددة، والآيات التي تحمل معنى دقيقا محددا، ان الله والراسخين في العلم وحدهم هم الذين يعرفون تأويل هذه الآيات المتشابهة . وابن رشد يقرأ هذا النص بشكل يجد فيه تبرير التأويل(٤) . ولا يلجأ ، لاجل تحديد ما يجب تأويله ، وما يجب فهم نصه الحرفي ، الى الاجماع الذي يبحث عنه باقيسة تذكر بمثيلاتها عند ابن حزم حول امكانية توطيده بصورة واقعية(٥) ، ويعالج ابن رشد هنا القضية التي تناقش بين الفقهاء : وهي قضية التكفير ، انه يعتبر الاحكام القاطعة الموجهة ضد الفلاسفة مجحفة ، وينبغي الا تؤخذ على شكل تكفير

(١) انظر فكرة مناسبة طورها فخر الدين الرازي في (مفاتيح الغيب) المقدمة .
(٢) لاحظ هذا التشبيه بالفقه .
(٣) القرآن الكريم السورة (٤) الآية السابقة .
(٤) انظر ل . غوتييه ، المصدر السابق ص ٥٩ وما بعد ، حول القراءتين الممكنتين.
(٥) انظر ر . برونشوفيك ، ابن رشد الفقيه ص ٤٧ .

قاطع ، أو على طريق القطع . اننا نعرف اناسا يملكون نفوسا أكثر تسامحا ، ويستعملون التكفير عن طريق التغليظ !(١) . ولكننا ، في حالة الفلاسفة ، لا نستطيع أن نسجلهم كفارا بالاجماع ، لان الله قصر استعمال التاويل على العلماء بصورة خاصة . ولا يمكن أن يكون الامر مسألة (اجماع مستفيد)(٢) وابن رشد يضع اصطلاحات الفقه في خدمة القضية التي يدافع عنها ، وهو يهاجم هنا التكفير الذي وجهه الغزالي للفلاسفة . ثم يعيد الاوضاع ، ويظهر أن المتكلمين هم غالبا ما يؤولون بشكل خاطىء ، ويضرب مثلا على ذلك الايات(٣) التي تتعلق بالخلق : فالقرآن يعلمنا أن العرش والماء كانا موجودين قبل هذا العالم ، وقبل الايام الستة ، فهناك وقت هو عدد الافلاك . وليس من المستبعد أن يخطىء الفيلسوف في مثل هذه الاشياء العويصة) . ولكن ذنبه مغفور ، كما قد يضل القاضي عندما (يجتهد) ، لانه عندئذ يكون قد (أخطأ) بصورة غير مقصودة خطأ ، ينسحب الى داخل تطبيق واجبه نفسه .

هناك اذا في الشريعة نصوص ينبغي ان ناخذها في ظاهرها ، ويجب الا نؤولها حتى لا نقع في الكفر أو البدعة ، وهناك نصوص يجب على العلماء تاويلها ، أما غير العلماء فالتاويل – على العكس – بالنسبة اليهم كفر أو بدعة ، وهناك نصوص يوجد شك بالنسبة اليها ، كهذه الايات حول الحياة الاخرى ، وهذه ينبغي أن تؤخذ حرفيا من حيث تأكيد وجودها ، ولكن هناك أفكارا متعددة حول (صفتها) يعطيها العلماء ، أما العامة فعليهم ان ياخذوا معناها الحرفي . وعلى العلماء ، من جهتهم ، الا يبسطوا معرفتهم في كتابات عامية أو بلاغية او شعرية ، ان عليهم الا يكتبوا الا (كتب البراهين) ، وبشكل لا يمكن ان تكون الا في متناول الناس المنعم عليهم بفهم البرهان . فالغزالي مثلا لم يتبع هذه القاعدة ، وكان عليه أن يسكت . فكتب العلماء ينبغي أن يمنعها عن عامة الناس قادة المجتمع .

ان الايمان يتضمن تصديقا لتصور . والرضى يتجاوب ، حسب الامزجة ، مع برهان وصفي أو جدلي أو بلاغي . والعرض يتناول الشيء نفسه أو مثاله . ان الوحي يتجه الى

---

(١) اي بمقياس قاس .

(٢) أ س ق السهل أن يستفيد الجميع .

(٣) السورة الحادية عشرة ، الاية التاسعة ، ثم استوى على العرش .

أكبر عدد من الناس ، لا يستعمل البرهان الا قليلا . ويحدث أن مقدمتي برهان مؤسستين على الرأي تستطيعان أن تكونا يقينيتين . واذا لم يؤخذ لفظ النتيجة ، في هذه الحالة بالمعنى المجازي (مثلا صورة الشيء) ، فيجب أن نفهم النص بمعناه الحرفي . على انه ينبغي التأويل اذا كانت النتيجة بمعان مجازية . واذا كانت المقدمتان تكشفان الفكرة فقط ، وكانت النتيجة تبلغ الاشياء نفسها ، فان المقدمتين يمكن ان تكونا مؤولتين ، أما النتيجة فلا . واخيرا ، اذا كانت المقدمتان من فكر صرف ، وكانت النتيجة مجازية ، فالعلماء مجبرون على التأويل ، أما العامة فيقتصرون على حرفية الكلمة نفسها . فالحقيقة اذا واحدة ، وليس هناك على وجه الدقة تعبيران مختلفان عن حقيقة واحدة ، كما لو أنها معبر عنها بلغتي العقل والخيال ، لان ذلك لا يمكن أن يجلب الا تنوعات في التصور . فأصالة ابن رشد انما تكمن في ابراز التحام الحقيقة واتحادها بنفسها ، ان صح التعبير . والناس يعرضونها في خدمة طرق تقود الى رضاهم ، والغالبية توافق ، من ثم ، على الشيء لما هم عليه ، أكثر مما الشيء عليه . وحقيقتهم ذاتية ، وبما أنهم غير مؤهلين لاخذ موقف عقلي موضوعي يسيطر على ردود أفعالهم الذاتية ، فيجب أن يكونوا قد مسوا في حساسيتهم الشخصية ليقبلوا ما عرض عليهم . ويجب ، نتيجة لذلك ، أن تكون طرق الوصول الجدلية أو البلاغية التي يتحركون من خلالها ، قد جعلتهم ينفتحون على عرض للحقيقة ، حقيقي ومجازي ، يستطيعون قبوله والوقوف عنده ، لئلا يكونوا مقودين بذاتيتهم الى عروض مخطئة . وهذا ما يحققه القرآن . ولكن العلماء ، انطلاقا منه ، وبوساطة التأويل، سيجدون طريقا عقليا يقودهم الى استيعاب الحقيقة بذاتها . انهم يفتشون ، دفعة واحدة ، عن المطابقة بين الشريعة والعقل ، بين الدين والفلسفة ، بينما يستفيد العامي من هذا التطابق دون أن يتعرفه بعمق . ولكن ما يجب فعله هو احترام حالة العامي ، وعدم كشف تأويلات له . ان التصرف به بخلاف ذلك ، يقود الى خلق المذاهب ، وهذا هو خطأ المعتزلة والاشعرية بصورة خاصة . يجب الا نعلم غالبية الناس سوى الطرق العامة التي كشفها القرآن لهم واستعملها من أجلهم . أما الطريقة الخاصة التي علمها القرآن الكريم ، لهؤلاء الذين يستعمونها ، فيجب أن يختص بها العلماء ، وتكون وقفا عليهم . والخلاصة ، أن التوافق بين المعقول والمنقول ، بين شكلين ، أو تعبيرين عن نموذجين متساويين في العرض . انه ، في الحقيقة ، عقلان مختلفان بامكانهما السعي نحو الحقيقة الواحدة نفسها ، انه التوافق العملي التطبيقي لطريقتين للوصول الى النتيجة العملية نفسها ، الواحدة ليست الا هذه النتيجة ، والاخرى تستند أيضا الى برهان نظري ، ومعرفة

علمية . وهكذا يمكننا ، آخذين مثالا لا يوجد لدى ابن رشد ، حل مسألة ، والوصول الى النتيجة نفسها عن طريق الحساب أو عن طريق الجبر : فبينما تفهمنا الطريقة الحسابية ، وهي في مستوى الادراك الحقيقي ، العلاقات الجامدة للمعطيات ، لا تفعل ذلك الطريقة الجبرية المحبوسة داخل تركيب الاشارات الاصطلاحية .

نفصل المقال كتاب في المنهج وكيفية طرح المشكلة هي كل الفكر الاسلامي : القضاة والنحويون ، ومفسري القرآن ، والفقهاء أيضا . وابن رشد يتكلم مستعملا مفردات التعبير الفني نفسه الذي يستعمله هؤلاء العلماء . ولكنه يستعمله بمهارة كبيرة ، متلاعبا بهذه المفاهيم داخل اطار منطقي مستعار من الاغريق ، وباستطاعته من ثم تطبيقه بسهولة على مشاكل الفلسفة : انه اطار (منطق ارسطو) ، وبراهينه العقلية في (الأنالوطيقا) وتفكيره الجدلي في (الخطابة) وطرق البرهنة المستمدة من (الخطابة) او (الشعر) ، ومستفيدا أحيانا من خلفية اشارات السفسطائيين ورموزهم .

٢ ــ كتاب الكشف عن منهج الادلة في عقائد الملة وتعريف ماوقع فيها بحسب التاويل ، من الشبه المزيفة والبدع المضلة

ان هذا الكتاب يبشر بالتهافت بشكل أوضح مما فعل الكتاب السابق ، الذي يذكر في مقدمته النتائج العامة . وغرض هذا الكتاب تبيان أن نظريات (المذاهب) لا تفي باحتياجات العلم ، ولا بحاجات العامة . وهو يتضمن خمسة فصول ، الاول منها مخصص (لوجود الله تعالى) ، وفيه يفحص المؤلف آراء الحشوية ، والاشعرية ، والمعتزلة . ان الايمان بالنسبة الى المذهب الاول منتزع من سيادة الكتاب الكريم وليس مدينا بشيء للتفكير ، وهو ما كان قد عالجه في (الفصل) . أما الاشعرية فيعتمدون استعمال العقل ولكن طرقهم قابلة للنقد والطعن فيها ، انهم يبرهنون على وجود الله بامكان حدوث العالم المحدث من الوجود . ولكن صانعه الذي اقامه في الوجود (المحدث) ، يجب أن يكون ذا وجود أزلي ، ويكون فعله من ثم أزليا ، ونتائجه أزلية ، ولا نستطيع ، لكي لا نصل الى هذه النتيجة ، ان نقول مع هؤلاء المتكلمين أن لفعل خالق أزلي بدءا في الزمن ، لانه يجب أن يكون هناك سبب يمنع أولا هذا الفعل من المزاولة ، ثم أن يكون هناك سبب آخر يعتقها .

وهذا السبب بدوره أزلي أو مقام في الزمن . والتفكير يتتابع ، وهو يقودنا الى برهنة مماثلة لفخر الدين الرازي عن الترك والمرجع . ويتبع ذلك نقد موجه بصورة خاصة الى المذهب الذري لهذه المدرسة وابن رشد يعارض مقولة تهدم ، لكي تنقذ حرية الله المطلقة ، ذكاءه والترتيب المنظم وحكمته . ويفترض البرهان الاشعري ، من جهة اخرى ، أن الكون في مجمله ، مشكل تماما قبل العالم الموجود الذي يحيط بنا ؛ (أرسطو يجعل للسماء وللاجسام السماوية حالة خاصة مستقلة) . ويهتم ابن رشد كذلك بالزمان : هل هو مخلوق أم قديم ؟ وتذكرنا هذه الفكرة بمناقشات قديمة جدا تعود الى افلاطون وارسطو ، والى الافلاطونية المتوسطة ، وفيلون الاسكندري ، وجان فيليبون . ولنسجل ملاحظين الفحص النقدي للبرهان الذي بحسبه لا يمكن ان يجتاز الذي لا حد له ولا نهاية ، وهذا ما يتطلب نقطة انطلاق أولية اذا اردنا أن نصل الى الحادثة الحاضرة . وهذا صحيح بالنسبة الى التتابعات في خط مستقيم ، وليس للتتابعات الدائرية حيث لا يستطيع الانسان أن يحدد نقطة انطلاق ابتدائية . وهكذا لا يكون التبخر الاصل الاول للسحب التي توجد الآن في السماء ، لانه لكي يوجد تبخر ، يجب أن تمطر ، واذاً يكون هناك سحاب . وهذه السحب تقود الى سحب أخرى ، وطبيعة السحب نفسها لا تسمح أبدا بالتفكير في سحب اولية مطلقا . أما في السببية المستقيمة الخطوط (الرجل ينسل الرجل) فيجب على العكس من ذلك أن تكون هناك نقطة انطلاق . الا أنه اذا لم يكن كل سبب ، في مثل هذه الذرية المتتالية ، الا آلة فاعل أزلي ، فان الاثر الحالي سينتج من عمل حالي لهذا الفاعل الازلي ، وسيوجد حتى ولو أن هذا الفاعل قد استخدم عددا لا متناهيا من المرات من مثل هذه الآلات(١) .

وخصص ابن رشد نقدا خاصا للجويني ، متهما اياه بجهل ضرورة ما هو موجود ، وهذا ما قاده الى مهاجمة مذهب ابن سينا القائم على ما هو ضروري وممكن بنفسه ، وضروري بغيره . ان ما هو ممكن بنفسه ؛ لا يمكن ان يصبح ضروريا بفعل صانعه . برهان آخر للجويني : ان العالم مخلوق في مكان ما في الفراغ اللامتناهي ، ذلك ان كل مكان فراغ يتطلب آخر ، فيجب أن تكون هناك ارادة حرة لتقرر بين هنا وهناك . ولكن ابن رشد يعترض بأنه لا غنى عن البرهنة أولا بأن الفراغ موجود ، وانه لا متناه وأزلي والا فيجب أن يكون هناك فراغ آخر ليتلقاه .

(١) ينظر السببية المزدوجة عند اسبينوزا .

ويعتمد ابن رشد ، ضد مذهب الصوفية ، فكرة كون الزهد الصوفي يمكن أن يساعد على كسب العلم العقلي ، ولكنه لا يمكن ان يقوم مقامه . أما المعتزلة فيعترف بأنه لم يجد أحد كتبهم في الاندلس ، وهو لا يقول شيئا فيهم ، ثم ينتقل الى البراهين القرآنية ، انه برهان العناية الالهية وخلق العناصر (الحيوان والنبات والسماء) . ويشير ابن رشد الى تناسل العضوي ابتداء مما هو غير عضوي ، فهناك اذا صانع يعطي الحياة . أما السماء فمسخرة ، وفكرة (التسخير ، سخر الله ... واردة في آيات عديدة) . وفكرة عمر الزمن ، معبرة عن عمل المحرك الثابت الذي يحكم الكون دون أن يترك مكانه ، سيعالجها مرة ثانية في التهافت . وهذان النوعان من البرهان يخصان العامي ؛ أما العلماء فيعطونها قيمة مبينة ، وهم يملكون علما أعمق وأوسع من الحقائق التي يستندون عليها في أدلتهم وبراهينهم .

وفي الفصل الثاني درست وحدانية الله . ان القرآن يبرهن عليها بوحدة حكم العالم ، وهو برهان يتناوله العلماء ، وابن رشد بصورة خاصة ، ويعمقونه . ونقد البرهنة الاشعرية رقيق وتقني ، فلنكتف بالاشارة اليه .

ويعالج الفصل الثالث صفات الله : العلم ، والحياة ، والقوة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . ويميز ابن رشد بين العقيدة القرآنية ونظريات المتكلمين التي يطرحون مسائل سكت القرآن عنها . فلنأخذ صفة العلم مثلا : فالله يعرف ما قد خلق ، لانه يوجد في الخلق نظاما وعقلا يدلان على أن الخالق يملك العلم . يجب اذا أن يعرف أن ما يوجد يوجد ثم يفنى . ولكن اذا كان القرآن يعرض على هذا الشكل علم الله ، فانما يفعل ذلك بالنسبة للتجربة الوحيدة التي يملكها الانسان عن المعرفة . ذلك أن العلم للانسان ، موضوع العلم ، كما يشير الى ذلك كتاب الفصل . وهو العكس ، من أجل العلم الالهي الذي هو خلاق . ونحن من ثم لا نستطيع ، عندما نتكلم فلسفيا ، طرح مشكلة معرفة حصص المستقبل لمادة مبهمة بالنسبة لله وللانسان ، ومع ذلك ، ينبغي ، لنكون مفهومين ، أن نتكلم بالعبارات نفسها . اننا نرى في هذا الفصل اكتشاف فكرة ما فوق الفهم البشري الاسلامية ، وبخاصة في مسألة معرفة قضية فيما اذا كانت الصفات قابلة للنقص ، حتى الجوهر أو اذا كانت تزيد فيها ، اذا كانت نفسية أو معنوية . ان ابن رشد يرفض أنكار

الاشعرية والمعتزلة ، وينتقد ، وهو يسير في طريقه ، عقيدة التثليث المسيحية(١) . وتتأكد هذه الحالة ، كلما تقدمنا في الكتاب ، ففي الفصل الرابع مثلا ، وخلال مناقشة قضية تجسيم الله ، حيث ينكر ابن رشد ، بصورة عجيبة ، على المعتزلة ، نفي كل تجسيم ، وعلى الاشعرية ، محاولتهم التفتيش عن حل وسط . والحقيقة ، ان رجل العامة لا يكون فكرة عن كائن لا جسم له ، وهذه النظريات لا ينبغي أن تعطى له انه بحاجة أن يتجه بصلواته تجاه الله الذي هو موجود في مكان ما ، يقول القرآن انه السماء . ولنعلمه أن الله نور ، وأن مسألة رؤية الله ستحل في الحياة الآخرة . ومن جهة أخرى ، يرينا النور الالوان ، ولكنه يرى هو نفسه بصلاته ، واذا كان الله نورا ، وهو مبدأ كل تجربة حسية ، فانه يرى مقفلا في ستائر من النور . ولكنه لكي نصل الى ادراك كائن غير مادي ، ولا جسم له ، فيجب أولا ان نملك معرفة دقيقة عن الروح ، وهي معرفة لا يملكها العامي ، وليس من السهل أن يحصل عليها أما الجهة التي نجد فيها الله ، فان ابن رشد يقررها بواسطة استعمال حاذق لنظرية ارسطو عن المكان « حد الجسم المحيط »(٢) ، وبما أن الله ليس محاطا بشيء ، فليس له مكان معين . ولكنه موجود في اتجاه ، لان الاتجاه محدد بسطوح الأجسام . وهكذا لا يملكون الفلك المحيط في أي مكان ، لانه ليس له جسم خارجه ، مثله مثل كل جسم فارغ . فالكائن الذي يوجد في الاتجاه المحدد بالسطح الخارجي للفلك ، ينبغي أن يكون لا جسمانيا . هذا هو الدليل الحقيقي .

ويعالج الفصل الخامس أفعال الخالق الالهية : الخلق ، ارسال الرسل ،الاختيار والقضاء الالهي، العدل والظلم، الحياة الآخرة . عن الخلق، يؤكد ابن رشد ، اضافةلماقاله من قبل ، حملته على الاشعرية ، وانه اذا كان العالم يتضمن ما هو ممكن الحدوث ، فانه لا يمكن أن يكون حادثا ، عارضا ، في مجمله . أما حرية الله فلا يمكن أن تكون بعدم اكتراث . وأخيرا فان تعبير (حدوث)ليس قرآنيا ، وهو يوجد بنفسه بدعة ، ومع رسالة النبوة ، يمضي ابن رشد في فحص نقدي ومقنع لقيمة المعجزات ولاعجاز القرآن . أما مسألة (الاختيار) فمن اصعب القضايا تعقيدا . اذ أن القرآن يتضمن آيات معها وضدها ، وكذلك نجد الحديث متضمنا ما يؤيدها وما ينفيها . ان علينا أن نحتفظ

(١) ذلك ان الكلام ، وهو يعالج مسالة الصفات يهاجم المسيحية . انظر الباقلاني التمهيد ، وابن رشد نفسه حتى في تفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٦٢٠ - ١٦٢٣ .

(٢) الطبيعة ج ٤ .

بمجموعتين من النصوص : فمن جهة يحتاج الفعل البشري للشروط الخارجية والداخلية المخلوقة من قبل الله ، ولكننا ، من جهة أخرى ، صانعون لافعالنا . لانه « من المؤكد أن الله قد خلق فينا ملكات نستطيع بوساطتها فعل ما هو ضد الطبيعة ، وهذا ما يثبت حرية الاختيار . وهنا تتولد مسألة العلل الثانوية ، فكل العلل ، لا توجد هي وأسبابها ، الا من قبل الله . وكلمته « صانع » لم تقل من الله ، وعن بقية العلل . الا ان العلل تتحرك لا لان الله يستعملها كادوات ، بل لانه يخلقها كعلل . ونستطيع القول ، بشكل آخر ، انه ليس للعناصر والجواهر من علة سوى الله ، بينما تملك الحوادث عللا أخر . ويماشي ابن رشد الاشعرية في صفة (العدل الالهي) : ينبغي أن نتمسك بالله عادلا ، وأنه خالق للخير والشر ، حتى نتخلص من الثنائية . فالله يخلق الشر في مواجهة الخير : والنار ، التي هي خير ، تصنع الشر كذلك . ويستعيد ابن رشد من اجل هذه المسألة الدقيقة ، كل السفسطات التي تقود في كل الاوقات اذ انه من الصحيح أن هذه نقطة ينبغي ان يتأكد العامة والفلاسفة من فهمها . ولكن لا ينبغي أن يدفعنا هذا الى القول أن الله يعد العادل وغير العادل : انه عادل ولكن بذاته ، وهو ليس كالقاضي في خدمة الآخرين . والحياة الاخرى ، أخيرا ، موجودة ، وهذه المقولة ليست ضد العقل . لقد ترك لكل منا العناية بعرض أسلوب معاملته لنفسه وللآخرين .

ان هذا البحث متجه ضد المذاهب التي يبنيها الفقهاء على الكتاب ، خارج كل دليل صحيح ، وضد كل مسألة يثيرونها . والعاطفة التي يبعثها ليست ، في الاعماق ، مختلفة عن العاطفة التي كان الاشعري والغزالي يحسان بها ، ذلك أنهما قد صنعا ، من نفسيهما ، وعلى الرغم منهما ، فقيهين الى حد ما ، ليقفا في وجه المخاطر التي تهدد الاسلام . ولكنهما كانا مخطئين ، فمرجع ابن رشد الوحيد هو العلم البرهاني . ان الفقه مدان ، والمعنى الحرفي للنص المقدس يظهر له أعقل ، أو يبدو عقليا ، أكثر كفاية من التآليف الفقهية التي كد الفقهاء في تأليفها . وهو بدون ريب عندما يميز بين العامي والعالم ، يمكن أن يجعلنا نعتقد ان اقامة الدليل والعروض التي يحويها القرآن ، تؤلف أمرا غير مقبول للمجموعات غير المثقفة والتي هي غير مؤهلة لتثقف نفسها . ومع ذلك فان هناك حقيقة دينية حقيقية بالنسبة لجميع الناس ، ومن أية فئة كانوا . وشقاؤهم الشرير هو في فقدهم ايمانهم . والفلسفة ولا سيما في المسائل الغامضة ، تهز وتزعزع الكثيرين من الناس. لذلك ينبغي ان توقف على العقلاء . ولكن الفقه اكثر خطرا بأدلته غير المؤكدة ، أو

السفسطائية ، والتي تبدو متعلقة بالنص ، لا سيما وأنه يفكر في انضاج المذهب الشرعي الذي ينبغي أن يؤمن به جميع الناس . أما الفلاسفة ، وفي كل مكان لم يتخذ فيه البرهان العقلي فهم في مثل حالة العامي ، ان عليهم أن يتعلقوا بالنص القرآني ، وإن احتفظوا بايضاحات خاطئة عن الفقه .

٣ ــ تهافت التهافت :

عومل الغزالي معاملة سيئة في كل من كتابي (الفصل) و (الكشف) . واتسعت المعركة ضده في (تهافت التهافت) ، وتأكدت وقادت ابن رشد الى معالجة قضايا الفلسفة الكبرى جميعها . ويزداد في هذا المؤلف اقتناء الشروح والتأويلات **الوسطى ، وكذلك مجموعة الافكار الاساسية** للمؤلف **التي** رأيناها **تتشكل** عن المسائل **الدينية في المؤلفات السابقة . ولكن** ابن رشد لا يكتفي ، وهو يهاجم (تهافت الفلاسفة) بجعل **الغزالي** وحده هدفا لمرماه . ذلك ان كثيرا من الانتقادات الموجهة في مؤلفه ، ضد ابن سينا ، **مقبولة من ابن رشد ، ان لم** يكن من ناحية شكل البرهان الغزالي ، فعلى الاقل من **وجهة نظر صحة أهدافها .** فتهافت التهافت احياء للفلسفة الحقيقية ، فلسفة ارسطو ، **في مقابل الفلسفة الافلاطونية الحديثة الخاطئة التي** حرفت فكر هذا **الفيلسوف** ، وفي مقابل المذاهب الكلامية أيضا وعلى هذا النحو ، يمكن القول أن مذهب ابن رشد **الفلسفي الاصيل انما** يلتمس في هذا الكتاب .

اننا نجد دراسة دقيقة لهذا المؤلف في المقدمة التي كتبها (س . فان دين برك) لترجمته الى الانكليزية . والحق أن نقطة أساسية تباعد ما بين المفكرين المسلمين . فالغزالي ، نقلا عن أستاذه الجويني ، لا يعتقد أن التحقيق الفلسفي بالبراهين يملك دقة التحقيق بالبرهان الرياضي ، وهو ، في (المقاصد) ، يشير الى أن هناك منبعا من التضليل يتيه فيه متابعو المنطق التائهون . ويعتقد ابن رشد ، على العكس من ذلك ، بقيمة البرهان والقياس ، ويظهر ، كما فعل ذلك للمتكلمين ، أن الافلاطونيين المحدثين هم الذين تنقصهم الدقة ، على أن هذا ينبغي الا يدفعنا الى اتهام المنطق السليم .

ان جزءا كبيرا من كتاب الغزالي ، ومن كتاب ابن رشد الذي يتبعه بالتالي ، مخصصة لمعالجة مشكلة (العالم) وحل هذه المسألة الرشدي هي القول بالخلق الازلي .

فلا يمكن أن يوجد زمن فارغ يسبق ظهور عالم في واحدة من لحظاته فالزمن ، حسبما يرى ارسطو ، هو عدد الحركة المرقم(١) . انه لا يقيس الحركة الا في الحدود التي تقيسه الحركة نفسها لان كلا منهما انما يعرف بالآخر بصورة متبادلة(١) . ولكن اذا كان زمن حركة الفلك يقيس الحركة في داخل العالم ، فليس هناك حركة خارجية عن الفلك تقيس بها حركة الفلك . فالوهم اذا هو في ترتيب ثورة الفلك في نوع من الزمن الفارغ ، المستقيم الخطوط ، والذي لا يمكن أن يقطع عندما يكون لا محدودا ، وفي شكل لا يمكن أن تحدث معه ثورة الفلك الحالية . ولكن كل ثورة ، في الحقيقة ، مستقلة عن الثورات الاخرى . وكل واحدة منها تتعلق ، في الحالة ، بأفعال الصانع الاول : « فكون أحداها قبل الاخرى ليس الا حادثا عارضا » ويجب في تتابع الاسباب أن يكون الفاعل المؤثر الحاضر نتيجة جميع الاسباب . وهو لا يمكن أن يوجد اذا كانت الاسباب لا متناهية . على أن ثورات الفلك الماضيات لسن بحاجة لان يضعن كلهن حتى توجد الثورة الحالية . لذلك يطرح السؤال التالي : هل يمكن القول ان الثورات التي تحققت في الماضي ستتحقق في المستقبل هي عدم ؟ ان هذا المثال يدل على ان الافكار التي لخصت في المؤلفات السابقة ـ قد حللت في التهافت فلسفيا ، تحليلا أوفى واعمق . أما الارادة الخلاقة ، فيجب الا نحملها على الله ابتداء من ارادتنا نحن ، انها مؤسسة من عظمة الله منفصلة عن العالم ، العالم لا تبعث عنه ، وبصورة مستمرة معه ، فالله ليس صانعا كما يقال عادة : ان شخصا ما يصنع الظل ، يصنع ظله . فكلمة الارادة تعبر عن شكل هذا الفعل لكائن رفيع الشأن تماما . لذلك لا يرى ابن رشد أي محذور في أن ينتج مثل هذا الخالق عددا وافرا من المخلوقات من صنعه ، انه يبعد ـ بهذا الشرح ـ المبدا الذي هو اساس جميع المذاهب البارزة التي ، تؤمن بالانبعاث ، التي لا يستطيع الواحد فيها أن ينسل الا واحدا .

وفي علم الاونطولوجيا ، ينتقد ابن رشد مع الغزالي مفهوم ابن سينا عن (واجب الوجود بذاته) ، ولكنه يذهب أبعد من هذا : ان الكائن هو « ما هو مقول ، حسب قدم المقولات العشر وتتاليها . ونحن نقول بهذا المعنى ، عن المادة انها توجد بنفسها ، وعن الفعل ، انه يوجد بوجوده ، وفيما يوجد بنفسه . أما الكائن ، بمعنى الحقيقة ، فالاصناف كلها تشاركه بالتساوي ، فهذا الكائن بالمعنى الحقيقي فكرة في الذهن : فالحق أن الشيء خارج النفس يطابق ما هو في داخل النفس » . ان جوهرا ، في الفكر ، ليس الا شرح

(١) ينظر كتاب الطبيعة لارسطو ج ٤ ص ٢١٩ و ٢٢٠ .

معنى الاسم ، وليس الامر الا عندما نعرف أن المعنى يوجد خارج النفس ، وعندما نعرف أنه جوهر . ونحن اذا لا نستطيع أن نفصل ما بين الجوهر والوجود ، والتمييز لا يكون الا في الذهن . وهنا يكمن خطأ ابن سينا .

فاذا كان الكائن الممكن بنفسه جوهرا صرفا ، فانه لايوجد الا في الذهن . اما خارجها، فهو اما ان يكون جوهرا موجودا ، أو يكون لاشيء . واذا وجد ، فليس هناك من معنى لاضافة الوجود اليه ليكون هو نفسه . واذا لم يكن موجودا ، فمن الواضح أننا لانستطيع اضافة شيء الى لاشيء . وهكذا فانه عندما يعرف ابن سينا الممكن كمثل الشيء الذي يملك سببا ، يجب ان نتأكد اولا عن اي سبب نتكلم ، لانه خارج وهم السبب ستعطي وجودا مضافا لجوهر صاف . واذا دخل مفهوم السبب في مفهوم الممكن او أصبح الممكن ضروريا ، مادام السبب الذي يستلزمه يشكل قسما من تعريفه ؛ او اننا نقع في التكرار : فالذي يملك سببا ممكنا ، اي ان له سببا ، وعلى هذا الطريق نستطيع ان نذهب حتى اللانهاية . ان ابن سينا في الجملة ، يهدم مفهوم الممكن ، لانه يجعل منه الضروري ، ولو كان مفهوما بسيطا في الفكر . ويعتمد ابن رشد وجود الممكن الحقيقي ، الذي يفتح على الممكن الضروري، يعني أن ننتظر من هذا حقيقة ضرورية مؤسسة على امكان حقيقي ، اي على قوة . فالسبب هو الفاعل الصانع الذي يمر من القوة الى الفعل . وليس هناك فعلا آخر الا هذا الفعل . والله يوجد ، في الوقت الحاضر ، القوى الموجودة في العالم . وليس العالم بأسره أمرا ممكنا يتلقى الوجود . انه مجموعة مرتبة على شكل (الضروري) ، بلعبة الاسباب التي هي قوانينها بأمر الله ، ولكن كل شيء ، ينتظم ، بدءا من الاحتمالات ، والحجة ، ان كل شيء خاضع للحركة فيها . فالله اذا فاعل في الحقيقة ، ونحن نعلم على اي شيء يرتكز فعله . فهل هو شرعي أن ندعوه خالقا ، وهذا ليس من مفهوم ابن سينا . فتقسيم الكائن الى فعل وقوة ـ أمر اكثر واقعية مما فعل ابن سينا حين قسمه الى ضروري وممكن . إن ذلك التقسيم يتبع الكائن نفسه لانه يمكن ان يقال بواسطة المقولات العشر ، كما يمكن تفسير التحركات بواسطة هذه المقولات . انه يدخل السماء في الطبيعة لانها تتحرك دائريا ، وهو ينفي عنها كل صفة (وسيطية) بالمعنى المجازي للكلمة . ان الضروري والممكن مفهومان غامضان يضمان الله في جهة ، والعالم في جهة اخرى ، وهما لايستطيعان شرح علاقات الواحد بالآخر ، الا بواسطة صور غير دقيقة . انهما يحددان فعل الله بما هو فعل فقط : الانبثاق الوحيد للعقل الاول في وحدة الجوهر الكاملة . ان الله في مذهب ابن رشد ، وهو

الفاعل الحقيقي يؤثر في جميع الكائنات . ولقد كتب ا. جيلسون مقارنا المفكرين المسلمين : « ان الله ، بالنسبة لابن رشد ، جزء من الكون . والالوهية ، في مثل هذا الكون ، هي العلة مافوق الطبيعة للنظام الطبيعي ، وانه من الطبيعي اذا أن يظهر العلم الطبيعي وجود الله في هذا الكون ويبرهن عليه . ان الله ، مفهوما على هذا النحو ، مرافق العالم ، وعلم الله ، او الميتافيزيك ، هو بالضرورة ، العلم السامي ، الذي لايوجد ، بعده ماهو أعلى منه ولا أسمى . اما عالم ابن سينا فيختلف عن هذا العالم ... ومفهوم الله في مذهب ابن سينا يختلف عن مفهومه في مذهب ابن رشد . الله عند ابن سينا مفارق الكائنات ، وسام عليها ، وموجود فيما هو ابعد من العقول المتتالية ... التي يكون اعلاها الانبعاث الاول والوحيد » وانه لمن المؤكد ان الله عند ابن رشد ليس موضوع معرفة مجازية . انه حاضر في العالم الطبيعي ، وهو مفتاح قبة الكون . ولكنه ليس اقل سموا ، والعقل لايستطيع أن يبلغه في ذاته ، ولكنه يبلغه كخالق (محرك أول) . ان تفكير ابن رشد ،بهذا المعنى ، يتطابق مع السنة الاسلامية . فالله ليس اله ارسطو ، على الرغم من انه قد توصل لادراكه بطريقة ارسططالية . انه ليس الاله الذي يعقل ذاته ، ويجلب العالم دون ان يعرفه . واذا كان المحرك الساكن بالنسبة لابن رشد يبقى محركا وساكنا ، فانه يتحرك بأمره كالملك الجالس على عرشه . انه الله الذي يتصف بجميع الصفات القرآنية . فالصفات اساسية وتعبر عن غنى الجوهر « افتراض أن الجوهر لايمكن أن يكون متألفا من صفات ، هذا غير صحيح ، لأن كل جوهر يستكمل بفضل صفات يصبح بواسطتها اكمل وأسمى » . ولكن هذه الصفات في الله ليست متفرقة ، ان فكرنا هو الذي يميزها حسب مايعتبر منها هذه او تلك من الكمالات الالهية غير المتناهية .

ويستأنف ابن رشد ، في كلامه عن علم الله بالكون ، ماكان قد قاله في مؤلفاته الاخرى. انه لايشبه العلم الذي نملكه عن الكون والذي هو مجرد ، وفي قوة . انه لايشبه العلم الذي نملكه عن الخاص الذي هو حساس ومادي ومتنوع . ولكنه ، وهو موجود بالفعل لابالقوة فانه يتشابه مع علمنا بالاجزاء اكثر من علمنا بعلم الكون . وعلى هذا النحو لاتتشابه ارادة الله مع ارادتنا .

وتبقى قضية مصير الانسان . ان البرهان الاثباتي لايستطيع اقامة الروحية والخلود الا لصالح قوة عاقلة وحيدة ، لأنها الوحيدة من بين ملكات الروح التي لاتقسم وتعمل بدون اعضاء . ولقد استنتج من هذا أن ابن رشد لايؤمن بالخلود الشخصي . ولكن هذا ليس الا

المذهب الذي اخذه عن ارسطو في شروحه . والحق ، كما يقول ، انه لاشيء يبرهن ان الملكات التي تستخدم الاعضاء لا تضعف حقيقة في نفس الوقت الذي تضعف فيه هذه الاعضاء . وليس هذا برهانا اثباتيا ، بل هو باب مفتوح على الأقل . وبما ان معرفة الروح تبقى غامضة ، فان من الصحيح اعادة الكشف . أما بعث الاجساد فمتعذر اثباته . ولكن الفضائل النظرية لاتستطيع ان تستغني عن الفضائل الاخلاقية . فاذا كانت الروح خالدة، فانها لاتعيش في المستقبل من التأمل فحسب ، انها بحاجة الى مثل اخلاقية تستتبع وجود الجسم . والبعث بعد الموت ، من جهة اخرى لايفهم على انه عودة الى الحياة بجسم هذه الحياة الفانية . انه ، كما يقول القرآن الكريم ، خلق ثان .

ب ـ تفسير مابعد الطبيعة :

ومادام نتاج ابن رشد ينتهي مع شروح ارسطو الكبرى ، فلندرس آراءه الرئيسية التي استمدها في نهاية حياته من (مابعد الطبيعة لارسطو) . ولأنه كان سيد فكره وطريقة تفكيره ، فانه حدد المذهب الارسطاطالي ، مع التعبير عن وجهة نظره الخاصة في موضوعه . وهو يختار من بين الشروح المكتة ، الشرح الذي يلائمه . وهذا الشرح عمل جدير بالتقدير . ذلك أن الترجمات العربية كانت سيئة . وكان ابن رشد غالبا مايعود الى ترجمتين أو ثلاث . ويلتمس شروحا لدى القدماء : نيقولا الدمشقي ، ويوحنا فيليبون مثلا . وقد يناقشهم أحيانا . وكان يجود ، أحيانا أخرى ، وبعبقريته الخاصة ، ترجمة وصلت اليه . وحتى عندما يكون النص غامضا ، وعازلا اياه عن فكر أرسطو الأصيل ، فانه لايتيه أبدا بعيدا عن هذا الفكر .

موضوع مابعد الطبيعة . ان هذا العلم يحمل على دراسة بضعة كلمات : « ان قصده في هذا الكتاب هو تمييز توضيحات المعنى الذي تحمله الكلمات . وسنقوم بدراسة نظرية لهذا العلم ، تأخذ توضيحات المعنى المكان الذي يأخذه ، في كل فن ، موضوع هذا الفن . هذه الأسماء التي يقولها المرء بدءا من وجهات نظر مختلفة استنادا الى شيء وحيد » . ان دراسة هذه الكلمات قسم من (مابعد الطبيعة) : انها حاملات معنى قياسي لايمكن اكتشافه الا بواسطتها ، « ان دراسة هذه الكلمات هي من النوع نفسه الذي تعتبر دراسة انواع مختلفة يقوم بها العالم معتبرا اياها دائرة اختصاصه الخاصة » . ولأن الكلمات ، في بقية العلوم ، تحافظ على المعنى نفسه من مختلف الاشكال ، فانها اشارات موضوعات

تجريب مباشرة ، أو مفاهيم عامة . أما في مابعد الطبيعة ، فالكلمات هي أيضا اشارات ولكنها لاتسمح بضبط معانيها ، لاشيء يمكن أن يقوم مقامها . ان البحث عن الواحدالمطلق، وهو حلم الافلاطونية الحديثة ، يبقى بالنسبة الى ابن رشد هدفا بسيطا ، ويظل على علاقة بتعددية من نقاط احداث بدونها يصبح غامضا . وهكذا يجب أن يتعلق مابعد الطبيعة بالتعدد الاساسي للكائنات التي يمكن أن تحول الى عدد المقولات العشر المحدد . فلأن الكائن هو دائما معطى في تعدد المقولات ، توجد مسألة الكائن الميتافيزيكية .

ولهذا السبب لايمكن أن يكون لما بعد الطبيعة ، الطريقة المنطقية نفسها التي تكون للعلوم المختصة ، الرياضية أو الطبيعية . ان مماثلة الكائن ، والواحد ، والسبب ...الخ تفرض منطقا تماثليا . كذلك ، وعلى الرغم من اعتباره في معنى واحد ، فان هذا العلم يكون (العلم الاول) الذي يغطي كل العلوم الباقية ، ويدركها ؛ على أنه ، مع اعتباره مصدرها ، فلايمكن أن نستنبطها كلها منه ، مع المحافظة على معنى العلم نفسه في مختلف اشكاله . انه يأتي بعد علم الطبيعة الذي يجلب اليه تجربة الكائنات المادية الملموسة . ان موضوع مابعد الطبيعة هو في الحقيقة الموجود بماهو موجود ، ولايعتمد علم آخر عليه . فالرياضيات تدقق في الكائن حسب الكمية دون أن تطرح مسألة وجوده . وعلم الفيزياء يدقق في الكائن ، بما هو كائن متحرك ، حسب المقولات المختلفة . أما مابعد الطبيعة فيدقق في لواحق الكائن (أي كل ما يتصل به ككائن) ، ويضيف ابن رشد الاسباب على أن ما بعد الطبيعة لايمكن أن يكون علم مجموع الأسباب ، لان الكائنات لاتشكل نوعا واحدا ، ولأن الاسباب قياسية . أما وقد تم له ذلك فانه يحدد بدقة تفكيره على الشكل التالي : « ان المسلمات ، مأخوذة بمعنى مطلق ، حتى ولو حصل عرضا لبعض الكائنات أن تكون محسوسة وليست مطلقة ... إن هذه المسلمات ينبغي بالضرورة أن يكون مبحوثا عنها للكائنات بالمعنى المطلق . يبحثها عن مسلمات بما هي كائنات في معنى مطلق ، وليس بما هي عليه في هذا الشكل أو في الشكل الآخر ، متحركة مثلا أو رياضية . واذا ففي البقاء على صلة بالكائنات المادية الملموسة ، يطرح (مابعد الطبيعة) مسألة كينونتها ، أي وجودها . ثم أيكون مابعدالطبيعة عاما ، منطبقا على أنواع كثيرة ما دام علما موضوعه أشرف العلوم ؟ انه ليس علم نوع وحيد ، انه يحترم اذا تنوع الانواع ومن ثم تنوع الكائنات . واذا فالعلم الاسمى ليس العلم بالعام كما هي عليه العلوم الخاصة ، لانه في عموميته يبلغ كل ماهو مع صفته المرحلة الاكثر مادية . فالعلم الكوني العام ليس العلم المجرد هناك حيث يتميز الكوني من العام . وهكذا نرى اذا أن مابعد الطبيعة الكامل سيكون مشابها لعلم الله . ان الفيلسوف يمد نفسه اليه

دون أن يبلغه لانه لايستطيع الانفلات كلية من الافكار الجنسية ومن المفاهيم المادية ، لان المماثلة ليست الا وسيلة معرفة غير كاملة . ولكن مابعد الطبيعة يبلغ ذروته اذا كان ، يوجد ، بين الكائنات ، طبائع المفارقة . ان هذه الطبيعيات ليست ، كالمثل الافلاطونية ، مفاهيم مطلقة اقنومية ، ولكنها حقائق غير مؤلفة من مادة وشكل . ولعلم الكلام ، بشكل دقيق ، موضوع هو كائن مفترق على الشكل ، وساكن وأزلي . انه فوق علم الاجسام السماوية ، الازلية ، لكن المتحركة ، والتي تستمد علتها مما يلي : « مع أن الاشياء الطبيعية هي الاشياء التي تحوي الطبيعة موجودة في قولها ، ومع أن العلل الالهية تحوي الله في قولها أيضا » . « ولأن الاشياء المتفرقة تسبق في الوجود الاشياء غير المتفرقة ، فينبغي أن يكون العلم الاول ، والسابق في الوجود ، علم الاشياء المتفرقة » . ولكن « الاول في الوجود ليس اولا في العلم ، لان ترتيب التعرف أنما يبدأ بالنهاية . لهذا يسمى هذا العلم (مابعد الطبيعة) » .

وهكذا لا يكون الله الكائن بما هو كائن ، حتى لو أخذ مطلقا ، لان كل كائن ، قبل ان يكون ما هو ذاته ، قد كان ذاته . ونحن لا نستطيع ابدا أن نجتلب فكرة الله من مفهوم كونه ما هو كونه بوساطة نوع من التقسيم . واذا ، فمن خلال دراسة الكائنات المادية وعللها في تقسيم المقولات العشر ، يجب أن ينطلق (ما بعد الطبيعة) بحثا عن الله ، مكتشفا التمييز بين المادة والصورة ، ثم بين القوة والفعل ، وحتى يصل الى علة لا تتضمن مادة ولا قوة ، وهي المحرك الازلي والساكن . وهكذا يتوضع بين الفيزياء وعلم الكلام بحث ميتافيزيائي وسيط الى مستوى الكونية المادية للكائن بما هو كائن في جميع الكائنات . انه يهيء علم الكلام هذا ، الذي ليس موضوعه روحيا بالمعنى الصوفي ولا مثاليا بالمعنى الافلاطوني ، ولكنه ، في الحقيقة ، ميتافيزيائي . لذلك يجب الا ندهش اذا عزا ابن رشد اهمية كبيرة للطارىء العارض في جميع ظاهرات هذا العالم . انه يعترف مع أرسطو ، بأنه اذا كان العالم ضروريا في مجمله ، فانه يتضمن في داخله حقائق بقدم وجودها متواترا كالكثرية . ويفترض هذا حقائق متواترة كاقلية . وبدون عرض القدر ، لن يكون هناك تواتر ، ويكون كل شيء ضروريا . وينبغي اذا ، أن يكون كل شيء في هذا العالم عللا عارضة . واذا كانت كل علة ، والحالة هذه تنتج بالضرورة أثرها ، وتنتج بالضرورة عن علة أخرى ، فيجب أن تملك في ذاتها آنية أزلية ودائمة ، تعين مطلقا ظهور كل كائن وغيابه . ان ابن رشد باسم التجربة ، يعترض على ذلك المفهوم الحتمي كليا . ذلك ان العلاقة بين

العلة والاثر هي دائما ضرورية . ولكن العلة يمكن أن تتشابك في سياق طبيعي ، هو بما هو فيه ، غريب عن سببيته « أما ما يؤول ، بين العلل ، الى عمل قدر ، فهذا ليس البتة عمل حركة طبيعية » . وينتج عن هذا ان سببية هذا السبب ، نسبة الى النتيجة الناتجة في التطور الطبيعي ، هي بدون سبب . فالاسباب الطبيعية مرتبة الى نهاية طبيعية . ولكن السبب الذي ينتج نتيجة بدون سبب يحدده . وهكذا تحرق النار وتدفىء فهذا فعل طبيعي . ولكنها اذا احرقت انسانا ، فسببيتها تأتي في التطور الطبيعي للحياة وتدمرها ، على الرغم من أن النتيجة الطبيعية للنار لن تكون اتلاف التطورات الطبيعية للحياة .

وتقف ، بالمقابل ، دراسة المادة الاولى ، والضرورة الاونطولوجية (المختصة بعلم الكائن) . ففي مقدمة طويلة لاحد كتب ارسطو ــ يعيد ابن رشد ــ المخطط المنطقي الكامل للمؤلف ، ويشرح قضية كون هذا الكتاب يتضمن الحد الحقيقي ، ولذلك لا يحوي الكتابان التاليان الا نقد فلسفة الافكار والاعداد .

وعلى الرغم من ان ابن رشد يرفض مماثلة الشبيهة ، فانه يعتبر أساسيا مماثلة الحمل . وهو يبين ان اولية الجوهر ليست كاولية العدد بالنسبة لآخر ، ولكنها « أولية شيء بالنسبة لما يتعلق به هو نفسه » فالجوهر ليس عاما شاملا (وهذا ما خالف فيه افلاطون) . انه ينقسم الى جوهر ملدي قد يكون سرمديا ، وقد يكون فاسدا ، والى جوهر أزلي ساكن ومنفصل . ان الجوهر المادي الازلي يقع تحت فحص الطبيعة (وهذا ما يخالف فيه ابن سينا) : « فالميتافيزيائي يفتش عما هي عليه عناصر الجوهر بما هي فيه ، ويشرح أن الجوهر منفصلا هو عنصر الجوهر الطبيعي ، ولكنه لحل هذه المسالة ، يطلب الالتجاء ، من جهة الى ما هو مفسر في الكتاب الاول من (الطبيعة) عن الكائن العام والقابل للفساد ، لمعرفة اما انه مؤلف من مادة وشكل ، واما أنه جوهر أزلي ، ومن جهة أخرى الى ما هو مشروح في نهاية الكتاب الثامن من أن محرك الجوهر الازلي خال من المادة » . فالجوهر الساكن اذا يتعلق (بما بعد الطبيعة) ، ولكن لنصل اليه ، يجب أن ندرس تغييرات الكائنات المتحركة . فكل جيل يأتي من كائن في القوة ، اي من المادة ولكن مادة الجسم السماوي ، خاضعة لتغير واحد محلي ، هي في حركة . وهكذا فالجسم السماوي ليس قابلا للقسمة ولا للفساد ، بخلاف ابن سينا الذي يعتقد أن مادة جميع الاجسام هي في قوة .

فكل جيل يملك ثلاث علل : الموضوع وهو المادة في القوة ؛ والضدان اللذان بهما هو في قوة : احدهما هو (الصورة) ، والآخر (عدم الصورة) . هذه هي مبادىء الجوهر . فلا الصورة ، ولا المادة مؤهلة لتكون عامة ، ومجموعهما هو المولد بفصل (المحرك) ، ومحركهما هو المادة ، وهو يتحرك نحو (الصورة) فالمولد الوحيد اذا هو المركب .

ويلح ابن رشد وهو ينقد (الاسكندر ، وتيميثاوس) ، حول قضية العامل المرادف او الموطىء : فالانسان مولود من الانسان . ولكن ما نقول عن الحيوانات المولدة من العفونة ؟ ها هو ذا الجواب : هناك عناصر طبيعية مولدة طبيعيا (أي ان المعنى « تولد موطىء ») ، وما يحدث عرضا يستطيع ان ينتج عن الطبيعة أو بالاتفاق ، أو من تلقاء نفسه . ولكن كل نسل من عنصر طبيعي هو طبيعي . فالحيوانات التي تلد من العفونة هي نواتج طبيعية لعامل مرادف ، وليست نواتج مصادفة ، « لان ما يأتي من المصادفة هو نسل بدون نظام ، وليس غاية متبوعة بالطبيعة » . فالعلة الفاعلة الطبيعية لها دائما قصدية طبيعية (سعي نحو غاية) . وللتعفن قيمة البذر عند الكائنات التي تتناسل بذرية متناسلة : كالبذر ، انه يحتوي قوة بلاسمية لكل حيوان يلد منه .

ان المادة عامة في كل الكائنات المادية . ولها ، بهذا المعنى « طبيعة شيء كوني » . فاذا ما كانت حقا على هذا الشكل ، فانها ستملك صورة ، وستكون واحدة بالصورة فكيف يمكن ، وهي الواحدة في العدد ، ان توجد في حالة تعدد ؟ ان هذا ليس ممكنا الا لكونها في القوة . اننا عندما نلغي الفروق الفردية (الفصول الشخصية) التي تعطي وجودا للتعدد الرقمي ، يقال عن المادة انها واحدة ، وانها ، على هذا الشكل ، عامة في أشياء متعددة . ولكننا لا ندعوها عامة بسبب أنها تملك صورة عامة ، كمثل حالة النوع فالوحدة بالصورة تأتي من أن عدة كائنات واقعية ، متميزة رقميا ، تشكل الصِّنف نفسه ، او النوع نفسه . فالاشتراك الذي يعيه العقل في الصور العامة ، له وجود بالقوة خارج الروح وما يعيه العقل في المادة هو عدم صرف ما دام لم يفهم الا بالنفي الذي انتزعته له الصورة الشخصية . وما دامت المادة ، والحالة هذه ، ليس لها وجود خارج الروح ، بالشكل المفهوم كشيء عام في الجملة وفي العموميات والفساد ... ومنه انها مادة متميزة من عدم ، وموجودة خارج الروح ، وانها تنقص في الواقع فتكون ذات الكائن المفرد الواقعي الذي يمكننا رؤيته ولكننا لا نتمكن من استيعابه » . وبكلمة واحدة ان ما يجعل (زيدا)

يوجد ، ليس كون الصورة العاقلة للانسان موزعة بالمادة العامة : ان هذه الصورة وهذه المادة ليستا الا عقلا ، وفي لقائهما الذي هو مكون من كوني ايجابي (هو الصورة) وكوني سلبي (هو المادة) واللذين ليس لهما وجود الا في الروح ... ان هذا اللقاء لا ينتج عنه ، خارج الروح ، هذه الحقيقة المادية والفردية التي هي زيد . وبكلمة اوضح : ان التفرد لا يتحقق لا بالمادة ولا بالصورة . ان ما يوجد هو الصورة الخاصة في شخص خاص ، والذي ينسل خاصا ، هو خاص . ويعارض ابن رشد هنا (تيميثاوس) الذي يعتقد أنه ، داخل النسل تكون الصورة (لتناسل الحيوان ، بالنسبة اليه بالتعفن ، هو دليل على ذلك ، لانه يتساءل من أين تأتي صور هذه الحيوانات ؟) فالصورة الجوهرية تكون اذا منفصلة وتأتي من الخارج ، فهناك واهب الصور الذي هو العقل الفعال . وهنا على وجه الدقة مذهب ابن سينا ، بدليل البرهنة التالية : « لا توجد قوى فاعلة في المادة في الصفات الاربع الحارة والباردة والجافة والرطبة . فهذه الصفات لا تنتج الا ما هو مشابه لها . ولكن الصور الجوهرية لا تؤثر بعضها في بعضها الآخر » . أما فرضية ابن رشد ، أو قضيته فهي في أن « الصانع لا ينتج الا المركب من مادة وصورة ، ان هذا المركب ، بوضعه المادة في الحركة ، ومغيرا اياها الى شكل يتحول ما فيها من القوة الى الفعل » .

وينتقد ابن رشد ، بمناسبة حديثة عن الصانع ، الفقهاء الذين لا يعتمدون الا علة فاعلة وحيدة والذين ينكرون العلل الثانوية . ذلك انهم يعتقدون ان كل فعل هو خلق من لا شيء ، وعندما يرون محركا يؤثر في متحرك ، يتساءلون عن خلق الحركة . ولكن المسألة ليست هنا ، فالصانع الحقيقي هو من نقل موضوعا من القوة الى الفعل ، وفي هذا المعنى يقال انه وحد المادة والصورة . فالصور توجد في القوة داخل المادة الاولى ، وفي حركة داخل المحرك الاول ، مثلما يقال ، في المعنى القريب ذاته ، ان موضوع الفن يوجد بالفعل في روح الفنان .

فالمحركون المتحركون هم اذا وحقيقة صانعون لهم عملهم الطبيعي الخاص وما دام الامر كذلك ، فينبغي لا التفتيش فحسب عن الذي يحركهم ، ولكن عن الذي يتسقهم . توجد حركة حقيقية وكونية ، هي حركة الفلك ، التي تعطي الاتصال والازلية الى كل حركات الكون . أما الفلك والاجسام السماوية فهي متحركة بالرغبة التي يوحيها اليهما المحرك الاول الساكن « لانها تفكر بنفسها أن كمالها وعنصرها ليسا الا في الحركة ... وأن حركتها أيضا هي سبب مرور الى الفعل ما هو بالقوة في الصور المنفصلة ، الى معرفة

الاشكال المادية » والحق انه اذا كانت الصور في فعل المحرك الاول وفي قوة في المادة ، كما رأينا فيما سبق ، فيجب أن تقول ، بالنسبة للتحقق المادي للكائنات المادية ، انه يذهب بالعكس : « يشبه أن يكون هناك وجودان : واحد بالفعل هو الوجود المادي والآخر بالقوة هو وجودها بما هي أشكال منفصلة » . وهذا ما يريده أنصار الافكار الافلاطونية ، ولكنهم بقوا دون الحقيقة ، لان الصور المنفصلة بنفسها ليست متحركة : انها توجد في المحرك الاول الذي يجذب كل الكائنات اليها وبها . ان النهاية الاولية لحركة السماء هي كمالها ، وفي الطبيعي من بحثها في المكان الثاني تؤكد هذا الانتقال للكائنات المادية من القوة الى الفعل . « وهكذا فان من يمارس تمرينا للحفاظ على صحته مستخدما فنا ما ، غاية الاحتفاظ بصحته أولا ، ثم اجراء هذا الفن بالدرجة الثانية » .

ويتخذ ابن رشد ، في بحثه عن العقل ، موقفا ضد الاسكندر الذي يعتقد أن العقل المادي مولود وقابل للفساد ، مما يفرض مسائل يتعذر حلها في مشكلة المعرفة العقلية . ان ابن رشد يأخذ فرضية ينسبها الى ثيوفراست ، وثيمستيوس ، والى غالبية المشائين : ان العقل المادي يوجد ، والعقل الفاعل المنفصل هو مثل الصورة في العقل المادي . ولكنه يؤكد ذلك مشيرا بالعودة الى ما قاله في كتابه عن الحياة . فالعقل المادي في نفسه عام وقابل للفساد ، والترجمات اللاتينية تضع نفيا . ان للعقل المادي الذي يضع تحت تصرفنا معرفة المعقولات ، قسما قابلا للعمومية ، وقسما قابلا للفساد ، والقسم القابل للفساد هو حركته ، ولكنه قابل للفساد في نفسه . انه يأتينا من خارج وليس مولدا ، لذلك يكون العقل بالقوة بالنسبة اليه كمكان وليس كمادة . فاذا كان هذا العقل بما هو عقل واجب الاتحاد بالعقل المادي ، يملك فعلا غير قابل للعمومية ، فان فعله سيكون جوهره ، وليس فيه شيء يجبره على الاتحاد بالعقل المادي . والعمل الذي هو يتتجه ليس بقصد نفسه ، ولكن بقصد آخر . وهكذا يمكن لكائن ازلي أن يعطي كائنا قابلا للعمومية وللفساد ، ما هو عقلاني . وعندما يتحقق الكمال الانساني ، فان هذا العقل يتجرد من كل امكانية ، ويتلاشى فعله بالضرورة . وعندئذ ، اما الا نتعقل به ابدا بهذا العقل ، أو أننا نتعقل به ، في سبيل أن يقتصر ، في هذه الحالة ، على جوهره . ويشير ابن رشد الى أن احتمال الحالة الثانية هو الصحيح . على أن المسألة صعبة . ويبدو

بالنسبة لابن رشد ، ان العقل العادي هو طراز وجود العقل الفعاله فينا ، أي في ذلك القسم من روحنا الذي هو عقل مادي . ولفعله فينا بدء ونهاية ؛ كالعلم المكتسب ، لدى العالم ، الذي لايكون في حالة تمرين باستمرار . انه ؛ من هـذه الناحية ، على صلة بالحقيقة النفسية للاحساسات ، والخيال ، والذاكرة ، والارادة . ولكنه ليس بحاجة ، في كمال تدريبه ، الى آلات الروح ؛ انه ينطوي على نفسه ، في فعله الخاص حيث يكون مماثلا للمعقلي الذي يفكر به . وفي هذا الكمال لتفكرنا ، نتعقل بالعقل الفاعل نفسه ، أي بالعقل الذي يشكله جوهريا . وهذا ما يضطرنا الى أن نتلاشى فرديتنا . ولقد رأينا تلك التسويات التي يدخلها ابن رشد على هذا المذهب ، الذي يعتبره مثل مذهب أرسطو ، دون أن يعرفه في قيمته الموضحة ، لانه اذا كان كل ما أشار اليه صحيحا ، فان كل ما كان غير قابل للاشارة غير خاطىء اضطرارا .

ان دراسة عامة عن فكر ابن رشد يجب أن تستند الى النصوص التي وصلت الينا باللاتينية والعبرية . لقد اكتفينا بالمؤلفات التي وصلتنا بالعربية . ان ابن رشد ، كما تعرفه النصوص اللاتينية ، ومع اعتبارنا للمؤثرات التي تركها الترجمات في الاصل ، ستغير ولا شك من الصورة التي أخذناها عن ابن رشد في التفاصيل . ان دراسة كاملة ودقيقة في هذا المجال ستكون مطلوبة ومتمناة ، ولكنها ستكون طويلة وشاقة .

ولنشرح مع هذا الاكمال بحثنا الى شرح (الجمهورية) الذي وصلنا بالعبرية(١) . كان ابن رشد لا يعرف كتاب (السياسة) لارسطو ، أما أفلاطون فقد توسل اليه في كتابه . ان المفهوم الاجتماعي الذي يميز فيلسوفنا يظهر في مثالية مدينة كاملة ، هي صورة عن العالم : انه يفيد هنا من الفارابي (في مدينته الفاضلة) ، وهو ينقل بصورة ، تثير الاهتمام ، المؤسسات الاغريقية الى حقائق اسلامية ، كما فعل ذلك في كتاب (الشعر) حين نقل الانواع الادبية اليونانية الى حقائق عربية واسلامية ، ونذكر أخيرا ، انه قد

---

(١) طبعة ومقدمة ومترجمة وملاحظات ، كتبها وأشرف عليهـا ا. ج روزنتال بالانكليزية شرح ابن رشد على جمهورية أفلاطون ، كمبردج ١٩٥٦ .

صنع عدة رسائل أو تطبيقات على حقوق المسلمين ، والماعات الى حالة امبراطورية الموحدين ، مقارنة بامبراطورية المرابطين .

ولقد كان تلاميذ ابن رشد قلائل بين المسلمين . اننا نعرف شهرته الواسعة بين (السكولاستيك) اللاتين . ان رينان قد ادعى ، وقد تبعه كثيرون في ذلك ، انه ليس هناك من اصيل في فكره . ذلك انه قد كره ، عمدا ، عمله الديني والفقهي . لقد ارتكب بصورة عامة ، خطأ تقويم اعمى هو دائما خطأ مؤرخي الفكر « العربي » الذين لا يريدون ان يروا في الفلاسفة العرب الا ورثة الفلسفة الاغريقية . اننا اذا اخذنا ابن رشد في مجموع نتاجه وفي وحدة فكرة وسمته ، سنفهم بسهولة ان هذا (الشارح) الكبير قد كان فيلسوفا حقا .

دور الفن في تطوير المجتمع

طارق الشريف

حين اخترت الكتابة عن « دور الفن في تطوير المجتمع » ، كنت أتصور أن معالجة هذا الموضوع سهلة بعض الشيء ، ولاتحتاج الى كبير جهد يبذله الباحث ، اذ يمكن تقديم بعض الاراء الرائجة عن دور الفن الاجتماعي ، وذلك لان من الامور الشائعة والمألوفة ، أن الفن يلعب دورا ما في تطوير المجتمع ، ويمكن اكتشافه والحديث عنه بسهولة .

لكن التصدي لمعالجة هذا الموضوع ، وبداية الكتابة قد كشفت لي أن المشكلة ليست على هذا النحو الذي يبدو لأول وهلة .

وذلك لانه من المستحيل أن نوفي هذا الموضوع حقه من الدراسة دون عرض دقيق لمهام الفن الاجتماعي ، وماحققه من تأثير في المجتمعات الانسانية في كل مرحلة من المراحل ، وعلى مر العصور ، ولقد تبادرت الى ذهني تساؤلات عديدة عن هذا الموضوع ، نتيجة لذلك ، بحيث أصبح من الواضح أن المعالجة تتطلب تحديد معاني الكلمات التي تستخدمها في اي دراسة ، حتى تكون هذه الكلمات واضحة في ذهن كل إنسان .

لهذا لابد من أن نحدد معنى كلمة (فن) ؛ وعن اي فن يدور البحث وكيف تطور المجتمع تحت تأثيره ، وعن اي مجتمع نتحدث ، وماهو تصورنا لدور الفن فيه .

اي ان هذا الموضوع متشعب وأوسع من بحث يكتب عنه ، أو من حديث عابر ، ولايمكن الاحاطة بجميع جوانبه في صفحات تبقى محدودة مهما طالت .

لكن خير منطلق لأي بحث ، يجب أن يبدأ من تساؤل عن معنى الفن الذي نتناوله في الدراسة ، أي ماذا تعني هذه الكلمة ، ومن الواضح أن تحديد الكلمات سيساعدنا على

تصور مدى امكانية تأثير الفن في المجتمع ، وان جملة متشابكة من المعاني تبرز أمام عين الانسان حين يتحدث عن الفن ، ولقد كان علي أن استخلص من هذه المعاني شيئا ما ، وهو **ان الفن المقصود هو جميع الانتاج الذي نفذ عبر عصور مختلفة ، منذ بدء العصر الحجري القديم وحتى الان ، وكل ماصنعه الانسان بيديه تشكيلا أو نحتا ، عمارة أو حفرا ، مهما تنوعت اساليبه ومواده وظروف انتاجه .**

أي اننا أمام انتاج ضخم أنفق الانسان ألوف السنين وهو يبدعه ، عبر كل الحضارات وخلال مختلف المراحل ، وعلينا أن نحدد دور ذلك كله في تطوير المجتمع الانساني .

ولابد من أن نشرح مانقصده من كلمة « تطوير » ، وذلك لان هذه الكلمة ليست على جانب من الوضوح الكافي الذي يساعد على الحديث دون تعريف دقيق لها ، لهذا لابد من شرح المقصود منها ، وتوليه عناية خاصة .

نحن لانريد من كلمة تطوير صيغة محددة أو شكلا مسبقا نسعى اليه ، بقدر مانريد جملة الاسهامات التي قدمها الفن لتطوير المجتمع ، سواء كانت جمالية أو اجتماعية أو فكرية ، على مستوى التشكيل الفني ، أو المضمون ، أو على مستوى الموضوع الذي يعالجه الفنان ، لهذا تتأكد حقيقة مهمة ، وهي أن الفن قد لعب عدة ادوار ، وساهم في عدة مجالات ، يوضحها تاريخ الفن ، ولم يلعب دورا واحدا في كل العصور .

اما كلمة (مجتمع) التي وردت في العبارة موضوع البحث ، فهي تحتاج الى مزيد من الوضوح ، اذ ماهي المعاني التي نريدها حين نتحدث عن المجتمع ، وهل نقصد المجتمع الانساني عموما ، أو فئة من المجتمع ، أو مرحلة من مراحل التطور ، وهل نريد دراسة تطوير المجتمع على نحو مجرد وقبلي ، وبالتالي نتحدث عن المجتمع دون تحديد لمجتمع معين .

إن من الامور الواضحة ان هذه الدراسة تستهدف دراسة المجتمع في تطوره عبرالعصور المختلفة ، ومدى إسهام الفن في تطويره ، في كل ظرف ، وخلال كل فترة ، على جميع المستويات الفنية والاجتماعية والفكرية .

وهكذا أصبح من الواضح ، أن الموضوع كثير التشعب ، صعب المعالجة ، لذا لابد من تقسيم دراستنا الى فترات زمنية مختلفة نركز فيها على دور الفن في تطوير المجتمع ، ثم ننتقل بعدها الى دراسة ذلك عن طريق نماذج مختارة من الاعمال التي توضح ماذهبنا اليه من رأي حول دور الفن في تلك الفترة .

ويمكن أن نركز موضوعنا على المرحلة الاولى التي تعتبر مرحلة بداية ، والتي تمتد منذ عصر ماقبل التاريخ حتى قيام الثورة البرجوازية في أوربا ، فلقد لعب الفن دورا مهما اجتماعيا ، يمكن ان نطلق عليه دور **الشاهد على العصر ، ارتبط الفنان بجماعته ارتباطا تاما ، وكان صوتها المعبر عنها ، وعن فكرها وفلسفتها ، ونظرتها الجمالية والعلاقات القائمة فيها .**

لهذا لانعرف من رسم الجداريات القديمة في الفن المصري ، ولا من نحت التماثيل الاشورية ، أو قدم الزخارف العربية في المساجد ، لقد غاب اسم الفنان ليبرز العمل الفني ، لهذا ارتبط الفن بحياة هذه المجتمعات ارتباطا وثيقا ، بحيث أصبح من المتعذر علينا فصله عن جملة المعتقدات السائدة ، وعن مرحلة التطور التي وصل اليها المجتمع في كل مجالات الفكر والفلسفة والعلوم ، وعن المحصلة الاجتماعية لتصورات المجتمع ضمن فترة تاريخية لها خلفيتها الاجتماعية والاقتصادية .

وفي هذه المرحلة **خضع الفن خضوعا تاما للسوق المستهلك** ، لان الفنان منتج لبضاعة لها اهميتها بالنسبة الى الطبقة الحاكمة ، والكهنوتية والى الناس ، ولهذا لايمكن الاستغناء عنه ، فالفنان مبدع من خلال مسلمات جماعته وشروط عصره ، يجسدها في أعمال ، ويعبر عن الرغبات الاجتماعية ضمن لوحات وتماثيل ، لايوازيه في الاهمية الا الكاهن والحاكم ، وإن نظرة متفحصة لانتاج الحضارات القديمة تكشف لنا مدى تلاحم الفن مع جميع مظاهر الحياة اليومية .

ولقد مرت البشرية منذ عصر الرعي الى عصر الزراعة والاستقرار ، ومن حكم المدن الى حكم الامبراطوريات ، والفنان يقدم انتاجا يحمل الخصائص نفسها ، ويلبي الحاجات نفسها ، ويسهم في تحديد المظهر الحضاري للجماعات ويقدم القيم الجمالية ــ الاجتماعية ، التي تعطي للأفكار السائدة ثوبا جماليا ، له طابع البحث عن الخلود أحيانا ، وتحدي الموت وتسجيل الانتصار ، والتقرب الى المثل العليا أحيانا أخرى ، لكن الشيء المهم هو أن

الفن قد تغلغل في الحياة ، وارتبط ارتباطا عميقا بجميع أشكال الممارسات اليومية والدينية ، فهو أسلوب في الاناء والبيت ، وتشكيل في التمثال واللوحة ، وتجميل للحياة ومنفعة في الوقت نفسه ، لهذا تفاعل مع المجتمع تفاعلا تاما ، بحيث لاتتطور فكرة ولا رأي دون أن يجدك في الفن تعبيرا .

ولهذا كان الفن وجه الحضارة البارز ، نراه على الجدار وعلى الثوب ، وفي المعبد ، وأماكن الرياضة والحياة العامة ، وهو يحمل خصائص موحدة ضمن كل فترة ، وكل مرحلة ولهذا فالفنان صوت جماعته ، وطبقاتها الحاكمة .

لهذا فالفنان يقدم لنا الفكر السائد ضمن شكل فني مبتكر يبرزه ويوسع نشره على نطاق الحياة العامة ، ويبلور هذا الفكر جمالا ويعيد تقديمه للمجتمع ، ويسهم عن طريق صنعة ماهرة في اعطاء صورة حية مجسدة للناس تقرب الافكار اليهم ، وتقنعهم ، وهو عن طريق الاتقان للعمل والتعبير عنه باصالة يلعب دورا مؤثرا في الحياة اليومية الآنية .

لكن ، كيف جسدت الاعمال الفنية ذلك التأثير ، وكيف فهم دور الفن ؟ ، ان الشواهد الفنية المختلفة تساعدنا على ايضاح ذلك .

تمثل احدى اللوحات الجدارية التي ترجع الى المملكة القديمة في وادي النيل ،مشهد تقديم القرابين للآلهة ، وهذا المشهد المرسوم يحتوي على عدة عناصر مهمة يمكن أن نوضحها فيما يلي :

أولا : ان الموضوع الذي اختاره الفنان هو من الحياة اليومية ، ويمثل مشهدا واقعيا يعكس الديانة القديمة ، لهذا فهو صورة عن التفكير الديني السائد ، والممارسات اليومية المألوفة ولايبتعد عن الجوانب البارزة في الحياة ، بل يسجل لنا الحادثة بدقائقها ويحفظها لنراها اليوم .

ثانيا : ان الفنان قد لجأ الى أسلوب خاص في التعبير الفني لمعالجة الموضوع ، نراه في أسلوب حركة الوجه ، ووضعية الكتفين والارجل ، وهذا يكشف لنا أسلوب الفن

المصري القديم ، فالفنان يولي اهتمامه للتعبير الخطي ، ويقدم لنا حركة رشيقة متناسقة ومستمرة عبر الاشخاص ، لكنه لايلتفت الى الاخطاء التشريحية ، أو لصحة تناسب الاشكال، او لدقة النقل عن الاصل .

ثالثا : اما المضمون الذي تقدمه اللوحة فهو متضمن في دور الفن الاجتماعي والايديولوجي فالحضارة تربط بين الرسوم الجدارية القديمة وبين الطقوس المختلفة الدينية للتقرب للآلهة والبحث عن خلود الروح وعودتها ، التي تمثل أساس التفكير القديم .

لهذا كان الفنان مبدعا من حيث عدم الاعتماد على النواحي التسجيلية وحدها ، ويمكن ان نجد ذلك في بعض الاعمال الاخرى ، كلوحة الراقصات اللواتي يقدمن الحركة والايقاع ، فالارجل تصل الى أوضاع ليست معقولة من الناحية الواقعية ، لكنها مقبولة فنيا ، والمبالغة في الحركة تساعد على التعبير والتأثير في المشاهد لهذه القطعة .

وبالتالي نتوصل الى القيم الفنية التي قدمها الفنان ، ونحن لانعرفه ، وقد لانكون من مؤيدي وجهة نظره الدينية او الفكرية ، أو قد لانكون على صلة باهداف اللوحة أو مضمونها المرتبط بالمرحلة والذي يسهم في ترسيخ الافكار التي يريدها الحكام .

لكننا نظل على اعجاب باللغة التشكيلية التي تقدمها الاعمال ، على الرغم من بعد الزمن، وهذا مايمكن أن يصادفنا في كثير من الاعمال الفنية الحضارية ، فالفنان المصري القديم يرسم لنا فتاة تعزف على (الهارب) ، ويتوصل هذا الفنان الى صيغة مختزلة حيوية تلخص شكل المرأة والآلة الموسيقية ، وهو يحور بعض العناصر حسب الهدف الذي يريده والغاية التي يتجه اليها . فيخفف من حركة الرجل ليظهر لنا الرجل الاخرى ويبتعد عن التقيد بالقواعد التقليدية ليساعد في اقناع المشاهد .

ومن هذا يمكن أن نستنتج عدة أمور مهمة تتعلق بالفن المصري القديم ، لعل أهمها تجسيد الحياة بدقائقها وفكرها وعلاقات الناس فيها ، وهذا يؤكد لنا الدور الاجتماعي للفن . ويحمل لنا المعتقدات ويكشف لنا الآراء ويجسدها ويمثل شهادة حية على عصر كامل.

وفي الوقت نفسه يقدم لنا رؤية فنية لها مفاهيمها الجمالية والشكلية والتي تبدو لنا

مستقبلية ، فالفنان لايقف عند حدود التاثير الاجتماعي في الناس حوله ، بل يقدم لنا قيما فنية قادرة على البقاء والاستمرار على الرغم من بعد الزمن ، وهي تلعب دورا مهما حتى عصرنا الراهن ، تكشف تطلعات الفنان المستقبلية ، ولهذا اذا كان الفن شاهدا على عصره اجتماعيا وفكريا ، فهو طليعي في تقديمه لهذه الشهادة ، بحيث أصبح الفن مرجعا لمن جاءوا بعده يستقون منه الشيء الكثير ، ويستعينون بما قدمه ، ولهذا نرى في تجارب الفنانين المعاصرين أشياء عديدة قد اخذت من الفن المصري ، فكان هذا الفن وحيا لاينضب للانسان وللفنان من عصر لآخر .

ولناخذ مثلا آخر من الفن المكسيكي ، ويمكن أن نكتشف في هذا النموذج الاهداف نفسها ، والتطلعات نفسها . ان لوحة تمثل « إله المطر » وجدت في الحضارة المكسيكية القديمة على أحد الجدران ، تدهشنا جرأتها ، نظرا لما تقدمه من تعبير فني مبالغ فيه ، أقرب للسيريالية في عصرنا ، وللنزعات التعبيرية المغرقة في التحوير للاشكال ، ويمكن أن يصبح هذا العمل وحيا للفنان يستنبط منه أسلوب التعبير ، بحيث لانستطيع أن نجد شيئا معاصرا في المدارس الجديدة لانرى له مثيلا في الحضارات القديمة ، فكان تطور الفن يمثل عودة الى النبع السخي الذي تقدمه هذه الاعمال ، ولهذا فهي تلعب دورا مهما على مستوى التسجيل والشهادة ، وتتجاوز عصرها الى العصور المقبلة فنيا وتشكيليا .

ويمكن أن نكتشف هذا في رسوم الجداريات المكسيكية التي وجدت في حضارة (**الازتك**) القديمة ، ونحس احيانا باننا لسنا بعيدين عن أعمال (ميكلانجلو) حين كور لنا يوم القيامة ، وقدم التشويه للانسان ليمثل عذابه ، لكن الاوضاع المختلفة والمعتقدات قد بدلت الهدف الاساسي للعمل ، وطورت مضمونه ، لكنها حافظت على الجوانب التشويهية فيه ، أي أنها جعلته تعبيريا بشعا ، يقدم لنا حالة ماساوية ، ولو قارنا بعد ذلك بين الصيغة القديمة المصرية ، والصيغة المكسيكية ، نستطيع أن نرى أن **لكل فن شخصية متميزة ، يعتمد فيها على أسلوب محدد يساعده على التعبير ، وفي الوقت نفسه نحس بان الشخصية الحضارية اقوى من الحضور الفردي للفنان .**

ويمكن أن ينسحب هذا الكلام على الفن الياباني .

فالقصة المروية في لوحة جدارية وجدت في (نارا) **تمثل حادثة مستقاة من الميثولوجيا**

القديمة ، شاب يموت من أجل اطعام عائلة من الثمور ، فالقصة معبرة عن التضحية ،لكن الشيء المهم هو أسلوب المعالجة ، فالفنان يرسم لنا الشاب عدة مرات ضمن اللوحات ،وفي اوضاع مختلفة ، وبالتالي تجسد اللوحة الواحدة عدة أزمنة ، وهذا الشكل المتطور من التزامن في العمل الفني لم نعرفه الا في القرن العشرين حين تمرد الفن على وحدة الزمن في اللوحة .

كما أن طريقة الرسم للمناظر اليابانية ، وطريقة التعبير عن الشجر ، والتبسيط في المساحات لم ندركها الا في نهاية القرن التاسع عشر في الفن الاوربي ، ولها أسلوبها الياباني المتميز الذي يعكس الخصائص نفسها التي تحدثنا عنها .

اما المرحلة الثانية التي عرفها الفن التشكيلي فهي تمثل مرحلة التحرر التي ارتبطت بالثورة البورجوازية والصناعية ، والتي امتدت حتى نهاية القرن التاسع عشر ، والتي عكست أهمية الفنان المنتج ، ودوره الذاتي ، والتي جعلته يحضر حضورا تاما متميزاً عن غيره ، ولهذا تغير دور الفن تغييرا شاملا .

وإذا عدنا الى القرن السابع عشر لنقف قليلا عند فنان مهم يمثل مرحلة إنعطافتاريخية في تاريخ الفن ، وهو الفنان (رمبرانت) الهولندي ، الذي عاش في فترة تحول ، ونهوض للبرجوازية ، فكان المعبر عن عصره تماما ، والمتمرد عليه في الوقت نفسه !

ولكن كيف !؟

لعل أهم مايجب علينا توضيحه هنا ، هو أن الفنان قد رسم نفسه في عدة لوحات ، ولم يرسمها على الجدار ، ولا لملك أو حاكم أو طبقة دينية ، رسم وجهه ، وفي هذا الرسم انعكس التبدل الأساسي الذي شهدته هذه المرحلة . اذ أصبح الفنان قادرا على أن يرسم الموضوعات التي يريد بحرية ، على لوحة مستقلة في بيته ، ولهذا لم يرسم للكنيسة أوعلى جدار القبور والمعابد ، ولم يتقيد برعاة الفن القدامى بل رسم مايريد ، ووضع اسمه على لوحته ، التي عبر فيها عما يرغب .

ولم يحقق (رمبرانت) ذلك الا بعد نضال طويل مرت به الحركة الفنية ، وساهم فيه

بأعماله الفنية ، وتحول من رسم رعاة الفن الجدد من البرجوازيين بدل الملوك ورجال الكنيسة والاساطير القديمة والى رسم ابناء الطبقة الفقيرة ، وهكذا ربط بين تجربته ومعاناته الشخصية ، وأخذ يستشف النفس البشرية ، وأعماق الناس ، وهكذا بدأت الموضوعات تصبح ذاتية وشخصية ، وتحقق استقلال الفنان حين ارتبط التعبير بتبدل الموضوعات وتحدد الاشكال الفنية للتلاؤم مع هذه الموضوعات .

وأصبح الفن قادرا على تجاوز مرحلة « الشهادة على العصر » الى مرحلة يكون الفنان فيها **أكثر تطلعا الى المستقبل ، من حيث الموضوعات والافكار الاجتماعية التي يطرحها ، وليس من حيث الصياغة الفنية وحدها .**

لقد أصبح (رمبرانت) رسام الوجوه البشعة ، التي استوحى من آلامها وبشاعتها من المأساة ، وفي هذا مافيه من الطليعية ، التي تعني أن الفنان يمكن أن يلعب دورا أكبر من حيث التأثير لانه أصبح حرا وقادرا على اتخاذ موقف قد يتجاوز شرط عصره ، ولهذا قال رمبرانت حين سئل عن أسباب رسمه للفقراء :

ــ « إنني اذهب الى الحثالة كلما احسست بأنني أقرب للجفاف ... اذهب اليهم حتى أجدد نفسي » .

وبالتالي ، فالفنان يطرح جانبا قيم عصره البرجوازية التي تفضل لوحة على نمط معين، الى رسم لوحات أفراد من الناس العاديين .

وهذا قريب مما قدمه (بروغل) في شمال أوربا حين رسم حكايات عديدة ، وقصصا مختلفة عن الناس العاديين دون أي تجميل أو تهذيب . وبكل واقعية وصدق ، وأخذحريته الكاملة في التعبير .

ان الفنان قد بدأ يلعب دورا أكبر من الناحية الفكرية والسياسية ، حين تحول عن رسم الطبقة البرجوازية الحاكمة الى رسم ابناء الطبقات الفقيرة والمحتاجة .

وهو قد حقق صيغة أخرى من التطور حين بدأ يدخل الى أعماق الانسان ليغوص في هذه النفسيات ويقدم العالم الداخلي ، وهذا يعني ان الفنان قد أصبح قادرا على تقديم أفكار وصيغ فنية لاتتلاءم مع الذوق السائد بل تصفع هذا الذوق بقيم جديدة ، فالفنان يطور بحثه ويعمقه باتجاهات مختلفة ، ويقدم رؤى فكرية متنوعة ، ويلقي الضوء على عوالم جديدة من زاوية نظر مختلفة كليا .

وبالتالي ازدادت أهمية الجوانب المعرفية في العمل الفني ، التي تمثل وجها جديدا مهما من وجوه القاء الضوء على الحياة ومحاولة تفسيرها ، ولهذا أصبح عمله لايدرك بسهولة ولاتدرك ابعاده الا بعد فترة زمنية بعيدة .

لنأخذ على ذلك مثلا في (الرومانتيكية) ، التي أعطت أهمية كبيرة لعالم الخيال ، والتي مجدت الفرد تجاه المجموع ، وتجاوزت الحدود الخارجية ، وحطمت عصرا كلاسيكيا كاملا ، وربطت التعبير بعالم داخلي أي هذه الحركة أرادت أن تعطي الانسان أهمية كبيرة ، وبالتالي أصبح الآن التعبير الفردي عن رؤية الفنان للعالم ، هذه الرؤية الذاتية التي لاتتماثل مع غيرها ، والتي تعلي من أهمية العواطف ، تمثل رد فعل على تحجر العصر السابق .

وهي في الوقت نفسه وسيلة اتبعها الفنان لكشف معنى الحياة على اعتبار أن الفنان يملك نفس تطلعات رجال العقل والتنبؤ ، ويستطيع أن يصل الى المعاني الغامضة عن طريق حدسه الخاص ، وبالتالي يقدم معرفته الجديدة للعالم من خلال اللوحات والتجارب الفنية .

وهذا ما مثله على نحو شديد الوضوح الفنان (دولاكروا) الذي رفض دقة الخط وتحديده ، واعتمد على اللون ، وعلى الحركة والمبالغة فيهما حتى يتمكن هذا العمل الذي اتجه من تقديم عالم خاص جديد ، ولقد تمكن من دفع الفن خطوة كبيرة نحو تمثيل العالم الداخلي .

وفي الوقت نفسه حققت (الواقعية) في القرن التاسع عشر خطوة أخرى باتجاه كشف العالم الخارجي ، ولقد جاءت كرد فعل على جموح الخيال الرومانتيكي ، ورسم الفنانون أبناء الطبقات الفقيرة ، وسعوا الى تعرية الطبقة البرجوازية ، وتقديم مخازيها ، فلقد حول أحد الفنانين ، وهو (دوميه) ، الناس في عصره الى أشكال مشوهة غريبة ، تحمل

النظرة النقدية للواقع ، وبالتالي الرغبة في تنبيره عن طريق صدم المشاهد بالحقيقةالمؤلة .

ان الفنان هنا يستقرىء الحاضر ، ويعبر عن ادانته له ، وهو شاهد على عصره ، ناقد له ، وباحث عن حلول لمشاكل الواقع .

ان (كوربيه) لم يكتف بالرسم ، بل انضم الى كومونة باريز ليتبع رسمه بالفعل ، ويحقق تلازما بين الموقف الفني والسياسي ، ولهذا تنبأ بفن عمالي خالص ، ووضع اللبنات الاولى في طريق بناء هذا الفن .

وهكذا أصبح الفنان حرا يختار طريقه ، ويرفض الواقع ويسعى الى تبديله ، تارة بابتكار عالم خاص به ، بعيد عن الواقع ، وتارة بادخال تحوير على هذا الواقع يكشف تناقضاته ، ويعريها امام الاخرين ، ولهذا حصل كل فنان على **فرديته الخاصة ، ومواقفه الشخصية التي أصبحت تحدد قيمته ودوره ، ولكن الواضح أن الفنان أصبح أكثر من شاهد على عصره ، لانه لم يعد مجرد معبر عن مرحلته ، بل أصبح معبرا عن ايديولوجيته وفكره ومواقفه ، وهذا يعني أن تأثيره في الواقع اصبح معقدا ومتداخلا حسب جدلية العلاقة بين الفنان والظروف التي يعيش فيها ، والتي قد تسمح له بان يقول مايريد وتقبله ، أو انها ترفض ذلك ، وعندها يطمح الفنان الى أن يفهم مستقبلا .**

ان (الانطباعية) قد انطلقت من الالتصاق بالواقع البرجوازي وتمجيده ، وتقديم الحياة الجديدة التي أصبح الناس يعيشونها ولهذا فهي مرتبطة بعصرها ، لانها تبنت قيم هذا العصر ، وعبرت عن حبها للحياة بدل رفضها ، لكنها كانت ثائرة فنيا من حيث الصيغ اللونية التي قدمتها ، والاسلوب التجريبي الذي اعطته ، ولهذا أهمية كبيرة لان لكل تيار فني أو مدرسة دوره المحدد ضمن حركة التطور ، تارة يجنح الفنان نحو الخيال ، وأخرى يلتصق بالواقع ، وتارة يريد عالم الذات ، أو عالم النفس ، وأخرى يريد تطوير تجربة او تقديم فكرة أو رؤيا للواقع .

وبالتالي أعطت الحرية للفنان قدرة كبيرة على اختيار مواقفه ، وتوسع دور الفن حسب هذه الاختيارات ، لكنه ابتعد عن ان يكون مجرد شاهد على عصره ، لانه أصبح

قادرا على أن يلعب دورا ثائرا على المجتمع ، على المستويات الفنية والاجتماعيةوالفكرية كافة ، ولهذا اصبح قادرا على تقديم رؤى جديدة بدل تقديم القيم السائدة .

لنأخذ على ذلك مثلا فيما رسمه (فان غوغ) .

لقد استخدم هذا الفنان ضربات الفرشاة بعنف وقوة كبيرتين لتصوير مأساته ؛ واتجه الى الصيغة التعبيرية التي تربط بين الفنان وانتاجه ، واخذ اللون دورا أكثر اهمية من حيث توظيفه ليقدم الفكرة عن طريق استخدامه بطريقة خاصة ، وهكذا قدم لنا رؤية خاصة ، وأسلوبا فنيا وموقفا من الواقع المعاصر له ، وعلى الرغم من عدم الفهم الذي تعرض له كان قادرا على أن يطرح أفكارا عصرية تتجاوز ما كان سائدا ، وترفض القيم المقبولة .

وهذا ما سعى له (سيزان) في المرحلة نفسها .

لقد رفض العالم المثالي الذي قدمته الانطباعية ، ورفض الاسلوب الذي انبثق عن هذا العالم ؛ ليؤكد على حقيقة مهمة وهي أن العالم الخارجي موجود على نحو مستقل عن ادراكنا له ، ولهذا العالم طبيعة جدلية ، لهذا أراد للفن استمرارا بدلا من الارتباط باللحظات العابرة . وبالتالي بشر بمادية جدلية تعطي للواقع وجودا متميزا ، ولهـذا فالصيغة الفنية التي قدمها لنا تدل على وعي جديد للواقع لم يكن يألفه الفن ، ولم يفهم من عصره ، لهذا كان يرى أن **الفن رؤية جديدة للواقع من منطلق فكري .**

ويمكن أن نستنتج من ذلك أن الفن يتوسع ويتطور عن طريق جدلية معينة ، يتناوبها الفنانون ، تارة يكون الفنان طليعيا فنيا في بحثه التشكيلي ، وأخرى يقدم لنا رؤية فكرية للواقع يعكس وجه الفن المرئي ، وأخرى نراه يحاول أن يقدم موقفا سياسيا يدين الواقع الراهن ويسعى لتبديله ، ولكن هذه الجدلية لم تكن فاعلة في المجتمع الا فيما ندر ، وذلك لان الفنان يقدم تجاربه ضمن مجتمعات لم تفهمه الفهم الصحيح ، **ولهذا كان الفنان طليعيا في هذه المرحلة ، لكنه لم يكن فاعلا ومؤثرا في الواقع بشكل مباشر ، لعدم قدرة الفن التشكيلي على مخاطبة الجماهير الواسعة ، والوصول اليها ، بل كان الفنان مجرد كاشف للتناقضات ، وباحث عن تفسير للواقع ، ومطور للغة التعبير لتتلاءم مع الافكار التي**

يريدها ، ولهذا لم يفهم الناس تجارب الفنانين الطليعيين في تلك المرحلة ، كما حدث لفان غوغ وسيزان وكوربيه ، مع أن القرن العشرين اعتبرهم رواد حركة التجديد .

واذا انتقلنا الى المرحلة الثالثة من مراحل التطور والتي تمثل المرحلة الراهنة لنرى كيف تطور دور الفن فيها ، فسنلاحظ ان تعميق البحث الفني ، وتنويع المواضيع والوسائل كانت تمثل الجوانب الاساسية التي برزت في هذه المرحلة ، وذلك لان الفنان يريد لغة فنية جديدة ليتجاوز كلا المرحلتين الماضيتين ، وليكون فاعلا في الواقع ، ومؤثرا في تطور المجتمع ، فهو يسعى الى لغة متطورة تتجاوز كل أشكال التعبير التي شاهدناها في المرحلة السابقة ، وهو يريد أن يحكم ربط فنه بالواقع والناس في هذا العصر ، ويحقق سعة الانتشار والتأثير ، ولهذا فالقرن العشرون قد قدم لنا وسائل نشر لم نعرفها ، وأصبح الجمهور المعاصر هو المتذوق ، وساهم النشر والاعلام في ايصال العمل الفني الى كل الناس .

كما ربط الفنان بين اللغة الفنية الجديدة ، وبين مبتكرات العصر التقنوية ، وعكس ما طمحت اليه هذه المجتمعات ، وما يتمخض عنه ، ولهذا تلازم التعبير الفني مع التطور ، وانعكس على الناس بشكل مباشر ، بحيث أصبح الفن قادرا على التأثير في الواقع مباشرة ، وازدادت أهمية الترابط بين الفنان والحياة المعاصرة ، بحيث يمكن أن نرى التأثر بالعصر ومكتشفاته ، وردود الفعل الرافضة على المستوى نفسه من الانتشار الذي أصبحت تتولاه هيئات مسؤولة حكومية وغير حكومية ، تساهم في التنافس للحصول على اللوحات والاعمال لتعرضها في المتاحف وتجني الاموال من بيعها ، والمتاجرة بها .

وإن انشاء المعارض الكبرى والمنافسات الدولية بين الامم ، والاقبال المنقطع النظير على مشاهدة الاعمال الفنية ، كل ذلك يكشف لنا أن العلاقات التي تربط بين الفن والمجتمع قد تعقدت في هذا العصر ، وأخذت معاني جديدة لا يمكن مقارنتها بالعصور السابقة .

ولقد انطلقت هذه المرحلة من بداية أساسية : الفنان يريد لغة تعبير فنية ملائمة لظروف مستحدثة ، فاذا قدمت المراحل الماضية بعض الافكار والتجارب الفنية ، فان هذا العصر ملزم بتقديم صيغ جديدة تساعد على ربط الفن بالعصر ، وبجماهيره الواسعة .

ولقد شهد هذا القرن ولادة المدارس الفنية الكثيرة ، والمتعددة الاهداف تحت تأثير الرغبة في التمرد على الماضي ، والبحث عن اللغة الفنية الجديدة ، وعبر هذا الحشد من المدارس تكشفت أهمية الفن ودوره في التأثير في الواقع ، وذلك لان الفنان قد اقتنع بأن عليه ان يسهم في تبديل التذوق السائد لينشر افكاره ، ويطور القيم السائدة عن طريق ثورة فنية ، ولا يمكن ان يتحقق له هذا ما لم يتجمع الفنانون ضمن مدارس فنية تحقق الهدف المنشود .

وهكذا وجد الفنان وسيلة تساعده على الوصول الى ايجاد جمهور واسع ، ويتم اقناع هذا الجمهور عن طريق بيانات فنية وفكرية توضح أهداف المدارس وتشرح غاياتها ، ولهذا أصبح من الواضح أن الدور الذي سيلعبه الفن التشكيلي أصبح كبيرا .

لقد انطلقت محاولة التجديد من التجمعات الفنية ، وعن طريق ايجاد لئات فنية متميزة ، مثلهما (الوحشيون) و (التكعيبيون) و (السرياليون) و (البنائيون) و (التجريديون) و (الميتافيزيقيون) و (التعبيريون) وغيرهم ، وساهم جميع هؤلاء في خلق الجو الفني المعاصر وفي تقريب الفن للناس .

ولقد مثلت تجربة (ماتيس) في بداية هذا القرن أول محاولة لتجديد لغة التعبير ، ولابتكار مدرسة فنية جديدة هي (الوحشية) ، وربط هذه المدرسة بلغة قادرة على تحقيق الصلة بالجمهور الواسع ، وتخلق فنا عصريا جديدا يحمل جذورا قديمة ، ويسعى لحل اشكال أساسي ، وهو ابتعاد الناس عن الفن ، وارتباطه بفئة محدودة ، أما الوسيلة التي ابتكرها ، فهي ايجاد فن يجلب الراحة للمشاهد ، وتنظيم اللون والخط لتحقيق هذا الهدف . ان على الفن أن يصبح كالمقعد المريح للعامل المجهد . واستعان (ماتيس) بالحضارة العربية لتحقيق هدفه الذي يعني أن الفن وسيلة جمالية تهب المشاهد متعة ، وتساعده على تحمل الواقع ، لهذا قدم (ماتيس) حلا جماليا للمشكلة ، وملأ لوحاته بالاشكال الممتعة فعلا .

ولقد ترافقت تجربة (ماتيس) مع تجارب أخرى للفنانين المعاصرين له ، ولكن أهم هذه التجارب هي تجربة (بيكاسو) ، الذي أسهم في انشاء التكعيبية وتطور بعدها نحو قيم فنية خاصة به .

ان بيكاسو يلح على دور الانسان وعلى أهميته في اللوحة ، وهو ينظم لوحته لتعكس ذلك ، متحررة من القيود التقليدية التي كانت ترتبط بزمن معين ومكان محدد ، وذلك لان الفنان أصبح قادرا على جمع الازمنة واختصار صيغ التعبير ضمن لغة فنية واحدة .

ولا بد من وقفة طويلة عند تجربة هذا الفنان ، لاهمية ما قدمه ، ولانه يعكس عصرا كاملا بلغته الفنية الخاصة ، ولهذا نحن نعيش في عصر أصبح يعرف (بيكاسو) كل انسان ، ولهذا فالشهرة التي يتمتع قد ساهمت في نشر فنه وأوصلته الى جميع أصقاع الارض .

ولهذا نقول ان الفنان المعاصر أصبح قادرا على التأثير على المجتمع ، أكثر من أي فنان في عصر آخر ، وخصوصا اذا كان يملك قدرات تعبيرية هائلة مثل (بيكاسو) ، ولهذا فالفنان المشهور يبدل الذوق ، ويستعين الناس بتجاربه الفنية لتقديم المنتجات العصرية ، ويصل تأثيره الى الاطفال والنساء ، والعمارة والحياة اليومية ، ولهذا فالتجارب الفنية المعاصرة أصبحت قادرة على دخول ميدان التطبيق العملي بشكل مباشر ، وهذا هو الشرط الاساسي للمرحلة الراهنة . والفنان لا يؤثر في واقعه من خلال لوحته ، وما تملكه من قيم جمالية وفكرية ومواقف سياسية ، بل ينعكس ذلك عن طريق شتى الانتاجات العصرية ، حتى أن السجاد والبرادات والازياء والعمائر تزين برسوم مختلفة للفنانين ، وفي هذا التطور الذي نشهده الآن يتجاوز الفن كل المراحل السابقة ، بحيث أصبح الفنان حرا وقادرا على اتخاذ مواقف طليعية ، وفي الوقت نفسه أصبح قادرا على قيادة عملية التغيير الاجتماعي على مستوى التذوق الجمالي ، وعلى مستوى الافكار المطروحة ضمن العمل ، والمواقف السياسية الاخرى والتطبيقات العملية لبحثه .

كما أن الزمن القائم بين انتاج اللوحة ، وبين تطبيقها العملي على نطاق استهلاكي قد أصبح بسيطا ، وفي الوقت نفسه زاد تأثير الانتاج الفني سياسيا واجتماعيا ، لوجود وسائل الاعلام والدعاية والطباعة ، والتوزيع والتي أصبحت هائلة في قدراتها على صنع الرأي العام وتوجيهه بل ان لكل اتجاه سياسي في الدول المتطورة فنانوه ونقاده ، وصالات عرض خاصة به تسهم في نشر أفكارها عن طريق الفنان وانتاجه ، ولهذا أصبح الفن التشكيلي سلاحا خطيرا اذ اكتسب قوة تأثير جماهيرية كبيرة ، واعلامية .

ويمكن ان نضرب على ذلك عدة امثلة تكشف لنا عن مدى تطور التأثير المعاصر للفن في المجتمعات اليوم .

لنأخذ (السيريالية) ، فلقد نشأت السيريالية من عملية التعبير الآلية عن اللاشعور مباشرة على الورق ، وتطورت لتقدم عالما جديدا هو مزيج من الحلم والواقع ، لكن ما ابتكره السيرياليون من عوالم يمكن الاستفادة منها على نطاق عام ، وفي شتى مجالات الحياة اليومية ، فالفن لم يعد مجرد تعبير في اللوحة بل أصبح اعلانا تجاريا وصيغةدعاليةلافكار مختلفة ، ولمنتجات متنوعة ، وهكذا نرى (سلفادور دالي) يقدم لنا اعلانات تلفزيونية ودعالية ، تارة برسومه ، وتارة بظهوره شخصيا ، وهكذا ارتبط الفن بالمجتمع الاستهلاكي المعاصر وتدخل في كل الاشكال التي يقدمها هذا المجتمع للناس .

وهذا ما نراه في تجارب بعض الفنانين التجريديين ، الذين استخدمت تجاربهم الفنية لصنع الاقمشة والسجاد والزجاج الجداري ، بل ان العمارة الحديثة التي نشاهدها منتشرة على نطاق تعود الى اشكال هندسية قدمها (موندريان) في لوحات مختزلة ، ويتم ربط كل فن بانتاج معين ويدخل الفن نطاق الحياة اليومية من أوسع ابوابها ، وتعددت آفاق التعبير الفني وتطورت اللغة الفنية في الوقت نفسه الذي تزايد فيه الاهتمام باستخدام هذه الاعمال في التطبيقات العملية .

ولكن الفن لم يقف عند هذه الحدود .

وذلك لان بعض الفنانين ارادوا الالحاح على أهمية المضمون السياسي لاعمالهم ، وربطوا فنهم بهذا المضمون ، وبالتالي توسع التعبير الفني في ناحية أخرى مهمة ، وارتبطت تجربة هؤلاء الفنانين باتجاهات سياسية مختلفة بحيث أصبح الفن وسيلة أساسية لنشر الافكار والمواقف ، والنضال لتحقيق مجتمع أفضل .

ففي المكسيك ظهر (الفن المكسيكي) ، واعتمد الفنانون على تراثهم القديم السابق لكولومبس ، وسعوا الى خلق فن جداري ، يمكن أن يلعب دورا محرضا للجماهير ، واستفادوا من كل التجارب الفنية لكنهم رجعوا الى جذور حضارتهم القديمة كما سعى الفنانون الالمان في العشرينات الى الاهداف نفسها ، وقدموا لنا طليعيا على المستوى

السياسي ، وبرزت عدة تجارب مهمة ، لكل منها أسلوبها الخاص يجمعها المضمون السياسي وتختلف بأساليبها الفنية .

وهذا ما سعى اليه كثير من الفنانين المعاصرين ، من أمثال (فرناند ليجيه) و (غوكوزو) وغيرهما ، وبالتالي استطاع الفن أن يطور لغة تعبيره ، ويعمقها ويوسع آفاقها ، بحيث تمكن الفنان المعاصر من التصدي لكل المواضيع مهما كانت ذاتية ، أو خارجية ، لكن الشيء البارز في هذا التطور هو أن الفنان قد استنفد كل طاقات التعبير الفني ، وكل المواد والاشكال ، وكل الاساليب ، ووظف ذلك كله لخدمة مختلف الغايات ، بحيث أصبح الفن سلاحا مهما لا مفر من استخدامه بالنسبة الى كل القوى الموجودة على الساحة ، حتى يساعدها على التأثير في الجماهير .

وإن احدث التجارب الفنية التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية يمكن أن تعطي فكرة عن هذا التلازم بين الفن والمجتمعات المعاصرة .

مثلا قدمت لنا مدرسة (الفن الجماهيري) ـ البوب آرت ـ صيغة جديدة معاصرة للتعبير تستمد موادها من كل ما هو شائع ومستخدم على نطاق واسع في المجتمعات الاستهلاكية .

وأوجد هؤلاء الفنانون لغة جديدة تماما بأساليبها الفنية ، وقدراتها التعبيرية والجمالية ، واعتمدوا على صور المثلات والشخصيات المهمة ، وعلى التصوير الفوتوغرافي ، وأخذوا من المسلسلات التلفزيونية ومن رسوم الاطفال ، لتقديم فنون جديدة تعرف على أنها فنون المجتمعات الاستهلاكية المتطورة ، وبدأ الفنان يقتبس ما هو شائع في الصحافة اليومية والاعلان التجاري ، وعلب الاطعمة المحفوظة ، ليقدم فنه المرتبط بالاجواء التي يعيشها الانسان المعاصر اليوم .

وتنوعت أشكال التعبير ، وتقاربت مع الانتاج الصناعي والتجاري ، ودخلنا في مراحل عصرية من الفنون استخدم فيها (الانسان) نفسه لعمل تشكيلات متنوعة مسرحية لها منطلقاتها التشكيلية .

وكل هذا يعكس لنا مدى تغلغل الفن في الحياة ، ومدى رفض الفنان المعاصر لكل القيم التقليدية ، وسعيه الى كل ما هو جديد من أجل ان يكون مؤثرا في الواقع الذي يتعامل معه ، وابتعاده عن الاهتمام بالمستقبل ، وبالتالي يريد ان يحقق دورا آنيا أكبر ، ولا يستطيع ذلك ما لم يلجأ الى الوسائل نفسها المتاحة له في المجتمعات المتطورة .

وهو في كل الاحوال يوظف هذه اللغة الفنية التي يوجدها ليعبر عما يريد ، وليفهم من الناس مباشرة ، ويمكن أن يلعب الفن هنا دورا متباينا حسب مواقف الفنان ، وحسب قدرته على تجاوز الشرط المعاصر له ، ان يكون في خدمة فئة من الناس ، وهكذا تبرز الاعمال التي تنقد المجتمع المعاصر ، او التي تتولى الهجوم عليه ، او تمجيده ، والسعي الى خدمة المنتجين والشركات التي توظف الفنانين لخدمة أهدافها .

أما مدرسة الاوب ارت (الفن البصري) ، فقد انطلقت من نقطة بداية مختلفة عن الفن الجماهيري (البوب أرت) .

انها أرادت فنا ينظم عليها استنادا الى عناصر محدودة (الدائرة والمربع) ، ومن ثم يتطور حتى يبلغ في تعقيده أعلى المستويات .

ويمكن أن نضرب مثلا على ذلك فيما رسمه (فازاريللي) ، فالفنان ينظم لوحته ضمن مفاهيم جديدة تنطلق من دراسة امكانية الرؤية عند المشاهد ، ومن ثم يقدم لوحة ضمن هذه الامكانيات ، ويخلق الحركة والتكرار ، والتلاعب بالاضاءة والشكل ، ليقنع المشاهد بجمالية ما يقدمه ، ويضع في اعتباره أن هذه الاشكال التي تتعقد مع دخول عناصر جديدة ، وسوف تصبح مستقبلا عبارة عن لوحة فنية يمكن طباعتها آليا ، ويمكن تطبيق نتائجها عمليا ، وهكذا تتعدد نسخ العمل الفني ، ويلغى احتكار اللوحة الاصلية ، ويتوسع توزيع الفن على نطاق عام ، بل يمكن استخدام (الحاسب الالكتروني) لاتقان تقديم النسخ وحسن طباعتها ، والوصول الى نتائج مذهلة .

وهكذا توصل الفن التشكيلي الى تسخير المبتكرات العصرية ليزيد من انتشاره ، ومن ارتباطه بالعصر ارتباطا كاملا ، ليلعب دورا أكبر وتكاملت لغة التعبير الفني وتطورت ودخلت في آفاق جديدة ، لكن الشيء الواضح هو أن الفن أصبح يسعى وراء قهر عزلته

القاتلة الماضية ، ليكون في أيدي جميع الناس يراه كل فرد ويتأثر به ، بل يمكن أن يمتلك الانسان العادي لوحة أو مطبوعة على ورق ، أو في مجلة ، وهكذا يحقق الفن أعظم انتصاراته ، ويلعب أكبر أدواره .

وبالتالي لا يبقى جانب من جوانب الحياة لا يتدخل الفن فيها ، من أبسط المصنوعات وحتى اكبرها ، لهذا تزايدت أهمية الدور الاجتماعي للفن الذي يعني نشر التذوق وتعميمه على الناس ، والذي أصبح متلازما مع التطور في مجال التشكيل أي الدور الفني للفن ، وفي الوقت نفسه ازدادت اهمية الفن كمحرض ، يلعب دورا اساسيا وأيديولوجيا في ترسيخ الاهداف الاساسية للتنظيمات السياسية والانظمة المختلفة ، وبالتالي ، أصبح دوره شاملا لكل جوانب الحياة .

وهذا يقودنا الى بحث مهم وهو كيف يكون الفن فاعلا في مجتمعنا ، نحن ، وبالتالي كيف نسرع في تطوير الفن ، ونقله من مرحلته الراهنة التي نعيشها ، والتي تتشابه الى حد بعيد مع المرحلة الثانية التي رأيناها ، والتي امتلك الفنان فيها حرية التعبير في العمل ، لكنه ما زال بعيدا عن أن يتغلغل في نطاق الحياة ليلعب دورا أكبر .

وان التطور الذي شهده الفن المعاصر ، وما آلت اليه تجارب الفنانين ، وما لعبته من أدوار ، يحتم علينا ان نعجل التطور ونختصر المراحل ، حتى نضع الفن في خدمة مجالات الحياة كافة من صناعية وطباعية ومعمارية ، ليلعب دورا اجتماعيا متزايدا يترافق مع تطور البحث التشكيلي ومع رغبة الفنان في أن يكون مؤثرا في الواقع على المستوى الجمالي والاجتماعي والفكري .

وان تحقيق ذلك كله ، لا يمكن ان يتم ما لم نربط بين حياتنا اليومية وبين الفن برباط محتم ، ونهيء الناس لتذوق الاعمال ، حتى يصبح الفنان جزءا لايتجزأ من حياتنا بحيث لا يمكن الاستغناء عن جهوده في كل مجال .

والا بقيت الهوة واسعة بين الفن والتطور الحياتي بمختلف جوانبه ، وتحققت عزلة الفنان عما يجري ، وبالتالي يتطور الفن بعيدا عن كل المنتجات ويصبح الفن مجرد تعبير عن رفض للواقع ، وسعي الى اقامة بديل عنه ، لان الواقع الذي يتجاهل دور الفنان ، يدفع الفنان لتجاهله ورفضه ، والبحث عن عالم بديل عنه .

مقدمة في معنى التاريخ

موريس جانجي

قد يتبادر الى الذهن من عنوان هذا البحث « مقدمة في معنى التاريخ » أن للتاريخ تفسيرا واحدا ، معروفا مسبقا ، يكفي أن يتبناه الانسان ليصل الى الحقيقة . هذه النظرة للتاريخ الاحادية الجانب خاطئة ، لانها تفرض تفسيرا معينا على التاريخ ، وتقسر الحوادث قسرا لتدخل في نطاقه ، ثم هي غير علمية ، ولاتتفق مع المنطق ، لانها تتجاهل الواقع ، من حيث انها تريد تطبيق الواقع على التفسير ، او اخضاع هذا الواقع للتعليل .

إن تفسيرات التاريخ كثيرة ، بل هي أكثر من أن تقع تحت عد او حصر ، فلكل فيلسوف موقف من التاريخ ، مستمد من رؤيته للزمان من جهة ، كما هو مستمد من عقيدته الدينية او الفلسفية او العلم الاختباري من جهة ثانية . ولاباس ان تتباعد وجهات النظر ، وتختلف الاتجاهات ، فهذا طبيعي ومقبول ، وهو مؤشر صحة ، غير ان الخطورة تكمن في الانقياد الاعمى لتعليل يتجاهل الواقع المادي الملموس ، ويحاول فرض تفسير غيبي تجريدي على احداث الماضي فرضا قسريا ، والاغضاء عما يخالفه او يناقضه منها (١) .

لن اتناول اذا تفسيرات التاريخ جميعا ، لان الاحاطة بها ضرب من المحال ، ولان تناول تلك التفسيرات ، هكذا ، ومن غير انتقاء ولاتمييز ، هو في تقديري عمل لامسوغ له ، ولا غناء فيه . ومن اجل ذلك ، لن اعرض من التفسيرات هنا الا ماكان قوي الدلالة ، معبرا تعبيرا صادقا عن المرحلة التاريخية التي نشأ فيها .

---

(١) على ان تعددية تفسيرات التاريخ لابد وان تفضي في المستقبل الى عملية تجميع وتوحيد للتفسيرات جميعا في تفسير وحيد ، لان التاريخ « كل » وليس اجزاء متفرقة ، وهو غير مكون ولا محدد مسبقا بل في طريقه دائما الى التكون والتحديد .

هذا من حيث التعليل والتفسير . اما من حيث المنهج ، فلابد ايضا من الوقوف عند نقطة هامة ، يعود الى الفكر الديالكتيكي الفضل الاكبر في لفت الانظار اليها ، وهي انـه يتعذر على اي مفكر جدلي أن يتناول تاريخ الافكار بمعزل عن تاريخ المجتمع . فتاريخ المشكلة ومشكلة التاريخ سواء ، لا انفصال بينهما ، او بتعبير آخر ، أن تاريخ الافكار جزءلايتجزأ من تاريخ الوقائع .

ولعل هذا بالضبط مايطلق عليه الماركسيون مقولة « الكلية » او « الشمولية » ومفاد تلك المقولة انه لايمكن فهم ظاهرة من الظواهر مالم يتم ادخالها اولا في بنية اوسع ،وادراجها وتحديدها في سياق التاريخ .

* * *

التاريخ العلمي :

التاريخ علم حديث العهد ، فقد وجد في العصور القديمة مؤرخون ورواة ، امثـال توسيديد ، تيت ليف ، تاسيت ، كما انه منذ مطلع القرن السادس عشر ظهر في فرنسـا الرواة : وهم جماعة من الناس ، شاهدوا الحوادث بام العين ، وراحوا يسردونهـا . وكثيرا ماكانوا يذهبون في نقل الماضي مذهب تيت ليف ، فيستعينون بالتقليد والاساطير . بيد انه كان لهذا التاريخ طابع الاسطورة ، وعلى الرغم من منهجه غير علمي فانه يتحلـى ببعض المميزات : انه ينبض بالحياة ، ويتصف بالفتنة ، وهو الى هذا وذاك نقل مباشر للحوادث .

هذا اللون من التاريخ لايخلو من محاذير ، فالخيال ووجهات النظر المسبقة ، والمآرب الشخصية ، تلعب دورا كبيرا في تشويه الحقيقة التاريخية وطمسها . من اجل هذا يجب ان يتناول الشك المنهجي الذي تحدث عنه ديكارت كل المعلومات التاريخية . كما ان تلك المعلومات التي يقررها التاريخ الاسطوري يعوزها الشمول . انها سلسلة مشاهد لانجد فيها ذكرا لدراسة الاسباب والنتائج ، ولانجد فيها تطبيقا لمبدأ الحتمية او الغائية .

ليس التاريخ مجرد سرد معلومات طريفة وغريبة ؛ بل هو دراسة لما حققته الانسانيـة في كفاحها المستمر في الزمان . انه مصير الانسان في تطوره ونموه في الزمان . ولهذا السبب،

كان لابد ، لكي يصبح التاريخ علما من توفر امرين اثنين : اولهما الابتعاد في الزمان ، وثانيهما تطوير المنهج العلمي المطبق على علوم الطبيعة ، والافادة منه في التاريخ نفسه . والتاريخ ، بهذا المفهوم ، لم يكن معروفا قبل العصور الحديثة ، ولم يكن ميسورا ان ينشأ قبل القرن الثامن عشر ، او قبل الاطوار الاجتماعية التي تقدمته ، وكانت ممهدة لظهوره ، وانتقاله من حيز الاساطير والتقليد الى الحيز العلمي .

كان التاريخ قبل فولتير ومونتسكيو مقتصرا على عبر وقصص اخلاقية ، او على مذكرات كمذكرات الكردينال دي ري وسان سيمون . ويعد فونتنيل اول من حاول تطبيق المنهج العلمي على التاريخ . بيد ان التاريخ العلمي يبدأ فعلا عند مونتسكيو لانه أوجد قوانين ، أعني ان التاريخ ، لدى مونتسكيو ، لم يعد خاضعا لاحكام متعالية ، تجاوز الانسان ، كما كان الحال عند بوسويه مثلا ، حين كان يعتقد ان العناية الالهية هي التي تسير التاريخ ، بل اصبح يخضع لقوانين عليّة ، أعني لمبدأ الحتمية . والقانون الاساسي ، في راي مونتسكيو ، هو قانون الاقليم ، ويليه قانون السلطات الثلاث ، ويتبع ذلك التأثيرات الاقتصادية . وما من تطور تاريخي الا ويفسر على ضوء تلك العوامل الثلاثة .

لقد بين مونتسكيو أن التاريخ جملة يخضع لقوانين حتمية ، من غير ان ينفي مع ذلك الحرية الانسانية نفيا تاما ، فبوسع الانسان ان يؤثر في التاريخ ، وذلك بانشاء قوانين جيدة والاستعانة بالحتمية العلمية . لكن الرجال العظام على كل حال ليس لهم تأثير كبير في سير التاريخ ، انهم أشبه بآلات يحركها التاريخ حسب مشيئته . ويشرح مونتسكيو فكرته هذه في كتابه المعروف : « عظمة الرومان وانحطاطهم » فيقول : « ان الاخطاء التي يرتكبها رجال الدولة ، ليست نتيجة تصرف حر دائما ، انهم في أغلب الاحيان تتمات ضرورية للوضع الراهن ... ليست المصادفة هي التي تسود العالم ، وبوسعنا أن نسأل عن ذلك الرومان الذين اتيح لهم اتصال مستمر من الازدهار ، حين حكموا انفسهم على نمط معين ، واتصال غير منقطع من التردي حين سلكوا مسلكا آخر . توجد أسباب عامة معنوية او مادية ، تؤثر في كل دولة ، تعلو بها أعلى الدرجات وتصونها ، او تنحط بها الى أحط الدركات . والحوادث جميعا خاضعة لهذه الاسباب . واذا اتفق أن معركة ، أعني سببا جزئيا قد نتج عنه انهيار دولة فما ذلك الا لان هناك سببا جزئيا جعل هذه الدولة تنهار بمعركة . وصفوة القول : ان التيار العام يجرف الاعراض الجزئيــة .. » .

لقد رسم مونتسكيو مع غيره من جماعة الموسوعيين امثال فولتير ، ديدرو ، روسو ، دالمبير .. ايديولوجية البورجوازية الناشئة والمتحفزة للصعود ، وأطلقوا على انفسهم اسم الفلاسفة أعني محبي الحكمة(١) .

كان هدف هؤلاء الفلاسفة ، على وجه التحديد ، خلق تصور عقلاني للكون من شأنه أن يحتوي أفعال البورجوازية ، ويسوغ تصرفاتها واحتياجاتها . ومن اجل ذلك استخدموا المنهج التحليلي في البحث لتطبيقه على العلوم الانسانية وبخاصة على التاريخ والمجتمع بعد أن اعطى نتائج خيرة وثمارا يانعة حين طبق على علوم العصر البحتة . هذا المنهج هو في الحقيقة امضى سلاح للوقوف في وجه تقاليد الطبقة الارستوقراطية وامتيازاتها المؤسسة على محاولات للفيقية ، لا عقلانية فيها .

كان عمل هؤلاء الفلاسفة ، في القرن الثامن عشر ، يقوم اذا على تزويد البورجوازية بايديولوجية جديدة لمجابهة النظام الاقطاعي ، ايديولوجية مؤسسة على العلموية الميكانيكية التحليلية ، والاخذ بيدها ، كي تصبح هي الطبقة السائدة ، لا في فرنسا فحسب ، وانما في أوروبا كلها .

واحتلت النزعة الفردية مكان الصدارة في تلك الايديولوجية ، وطبعت العلاقات بين الافراد بطابعها ، وصبغت الحياة الاجتماعية والاقتصادية والحقوقية بصبغتها . وعلى سبيل المثال تبدت الفردية للمالكين البورجوازيين على أنها تأكيد للملكية العينية القائمة على علاقة ، لا وساطة فيها ، بين المالك والشيء موضوع تملكه فمنحته حقا مطلقا على هذا الشيء في الاستعمال والاستغلال والتصرف . ان هذا التصور للملكية وجهته البورجوازية ضد الملكية الاقطاعية التي كانت من قبل علاقات بين الناس فيما بينهم .

كان لابد للثورة الفرنسية الكبرى التي قامت بها البورجوازية عام ١٧٨٩ من تحطيم علاقات الانتاج الاقطاعية القديمة ، وانشاء علاقات انتاجية من النوع الرأسمالي ، كي تستطيع تلك الطبقة الناشئة ان تبسط سلطانها ، وترسخ دعائم حكمها . وقد انعكس ذلك كله على ميدان الفكر ، وتبلور في الشعارات الثلاثة : الحرية ، الاخاء ، المساواة . أما

(١) وهم يقصدون بالحكمة العقل طبعا ، فقد اعلنت الثورة الفرنسية فيما اعلنت انتصار العقل ، وبشرت بتكوين مجتمع جديد يستند اليه .

الحرية فقد فرغت من مدلولها ، لتصبح الحرية في التبادل التجاري ، وحرية في الكسب من غير حد ، وحرية في التعاقد على أي عمل من الاعمال . وبالاختصار التحرر من القيود الاقطاعية في الريف والمدينة على السواء . أما المساواة فكان معناها ان المواطنين جميعا من عمال وفلاحين وموظفين سواسية من حيث انهم وحدات عمل تقيّم على أساس حسابي صرف ، لا دخل في الحساب للعوامل العاطفية ، والاعتبارات المهنية والاخلاقية . انها مساواة في عدم التمتع بأية امتيازات . كل ذلك انما يجري تحت ستار من الاخاء الزائف المجرد ، يقوم من حيث المبدأ فحسب .

رؤية ابن خلدون :

وما دمت في صدد الحديث عن التاريخ العلمي ، يحسن بي ان اعود الى الوراء قليلا لاقف وقفة قصيرة عند ابن خلدون .

حاول عدد من المؤرخين العرب ، قبل ابن خلدون ، أن يقدموا بعض التفاسير في فهم التاريخ . بيد ان تلك التفاسير لم تسلم من التشيع والهوى ، ولم ترق الى المنهج العلمي المتكامل . فالتاريخ الانساني عامة ، والعربي بخاصة ، بنظر الطبري ، تعبير عن المشيئة الالهية المتمثلة في توالي الرسالات التي آخرها واكملها الاسلام . والتاريخ العربي ، عند البلاذري ، تعبير عن دور الاشراف العرب الذي حملوا رسالة الاسلام ، ونشروا العربية في العالم . والتاريخ عند مسكويه اخلاقي الغرض والمرمى ، ينشدالاصلاح، ويرمي الى تلافي الاخطاء لما فيه من العبر والعظات وسبل الاهتداء . واما الجوزي والذهبي فقد قصرا التاريخ على فعاليات الاشراف والعلماء والزهاد والكتاب في دولة الاسلام .

ويعد ابن خلدون بحق صاحب الفضل الاول في فهم التاريخ ؛ لا على انه عرض لحوادث سياسية أو عسكرية متعاقبة ، او تتابع لسير الملوك ، واصحاب الجاهوالسلطان، بل بيان لتطور الشعوب العقلي والمادي . فقد سبق فولتير بأجيال في لفت الانظار الى دراسة التاريخ من هذه الوجهة الحضارية ، ولاتزال مقدمته تخبر عن عقل كبير في التحليل والتأليف .

عاش ابن خلدون في عصر مشحون بالفتن والمنازعات ، مزدحم بالثورات والانقلابات السياسية . وكانت حياته حافلة بالاحداث الجسام ، لعل من ابرزها وباء الطاعون الذي

عم القارات الثلاث ، واودى بحياة الملايين ، وهجوم التتار بقيادة تيمورلنك الذي دمر حضارة الشرق الاسلامي في آسيا . وكان من الطبيعي أن تنبه تلك الاحداث المهمة الخطيرة ذهنا كالذي امتاز به ابن خلدون ، لينصرف الى التنقيب والبحث في شؤون المجتمع ومسيرة التاريخ .

كان ابن خلدون ، منذ القرن الرابع عشر الميلادي ، يسعى دائبا وراء الاسباب والنتائج ، مؤمنا بأن ثمة قوانين ثابتة تسود المجتمع ، وليس على الانسان الا أن يبحث عنها ويكتشفها ؛ فالحوادث مرتبطة بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ، أعني ان الوقائع المتشابهة لا بد أن تنشأ عن ظروف متشابهة ، او انه في الظروف المتشابهة تحدث وقائع متشابهة ، فالتاريخ على حد تعبيره : « نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو أصيل في الحكمة عريق » . الا يكشف هذا التحديد الدقيق عن مبدأ الحتمية : ذلك المبدأ الذي يعد نتحا لدراسة العلوم الطبيعية ، والعلوم الانسانية على السواء ؟

وادرك ابن خلدون الصعوبات الجمة التي تعترض المؤرخ في تحليله للاثر التاريخي من تشويه مقصود وغير مقصود ، فلم يكتف بالمشاهدة السطحية بل هدف الى ايجاد : « معيار صحيح يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والخطأ فيما ينقلونه من الاخبار والوقائع » ، وعمد الى التمحيص عن الاسباب العميقة للكذب والدجل لدى المؤرخ ، فجاء في تضاعيف مقدمته ، بعد أن أسهب في تعداد علة الكذب الى أن : « من الاسباب المقتضية له (أي الكذب) ؛ وهي سابقة على جميع ما تقدم ــ الجهل بطبائع الاحوال في العمران ــ فان كل حادث من الحوادث ، ذاتا كان أو فعلا ، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته ، وفيما يعرض له من أحواله . فاذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والاحوال في الوجود ومقتضياتها ، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ؛ وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض » .

لقد أشار ابن خلدون بهذه الملاحظة السديدة الى النسبية في العلوم الانسانية ، فلا يتيسر للمؤرخ أن يفهم طبيعة العمران ، قبل أن يضع نصب عينيه ، أن لكل عصر طبيعته الخاصة ، من حيث صناعته وتجارته ، علمه وثقافته ، آراؤه ومعتقداته ، وغير ذلك من مظاهر المجتمع .

وقد قسم ابن خلدون المجتمع الى فئات ثلاث : البدو والحضر وبينهما الارباض ، وهم اتعس الناس لانهم لا يتمتعون بحرية البدو ، ولا بحضارة الحضر .

وبين كيف ان لكل دولة اعمارا طبيعية كما للاشخاص ، وبين كذلك أن لكل دولة اطوارا خمسة : اما الاول فهو طور الاستيلاء على الملك ، ويحتاج الى القوة والمقدرة في شخص الرئيس ، ونصرة أهل عصبيته . ويولي ابن خلدون أهمية بالغة ، وأثرا بارزا للعصبية في قيام الدول والمجتمعات وانهيارها . ويرى أن الدعوة الدينية نفسها من غير عصبية لا تتم . واما الطور الثاني فهو طور استبداد صاحب الدولة على قومه ، والانفراد دونهم بالملك . واما الطور الثالث فهو طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك . أما الطور الرابع فهو طور القنوع والمسالمة ، ويكون صاحب الدولة فيه مقتفيا أثر الماضي من سلفه . واما الطور الخامس فهو طور الاسراف والتبذير ، وفي هذا الطور يستولي على الدولة الوهن فتشيخ ، ثم لا تلبث أن تنقرض .

واما عوامل انحطاط الدول وانقراضها في نظر ابن خلدون فكثيرة ومعروفة ، لا حاجة الى ذكرها هنا ، فهي موجودة مفصلا عند كل من كتب عن هذا المفكر العربي .

الا أن ما أريد أن اشير اليه هنا أن عددا من المستشرقين ، وعددا آخر من المفكرين العرب الذين حذوا حذوهم ، قد فهموا فلسفة ابن خلدون التاريخية على ضوء معطيات العلم الحديث . وأذكر من هؤلاء الدكتور لويس عوض الذي أراد أن يسقط مصطلحات عصرنا العلمي الحديث على ابن خلدون وعصره ، فاطلق عليه اسم فيلسوف البورجوازية ، بل قمة من قمم الفكر البورجوازي الثوري الذي تصدى للاقطاع فهدمه ، وتصدى لحق الملوك الالهي فهدمه ، ونقض نظرية القانون الالهي ، ونظرية الحق الالهي .. الى ان ينهي كلامه فيقول بأن فلسفة ابن خلدون كانت كفيلة بأن تطلق في العالم العربي شرارة البعث العلمي ، فتساير البلاد العربية بلاد اوروبا في نهضتها الحديثة(١) ...

هذا الكلام ، في تقديري ، ينطوي على كثير من المغالطة والمبالغة ، لان البورجوازية ، بمدلولها المعروف اليوم ، مصطلح حديث ، وجد مع وجود الثورة الصناعية في أوروبا ،

(١) راجع الابحاث التي كتبها الدكتور لويس عوض عن ابن خلدون والتي جمعها في كتابه « دراسات في النقد والادب » .

ولان نظرية الحق الالهي بعيدة كل البعد عن الفكر العربي الاسلامي ، ولم نعلم أحدا من الخلفاء ادعى مثل هذا الحق الالهي في سلطته ، فليس في الاسلام نظرية للسلطة بوجه عام ، ولم يذكر القرآن الكريم شيئا في هذا المعنى ، الا أنه أشار الى لزوم اتباع الكتاب وسنة الرسول في تحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

ولعل الاستاذ زكي الارسوزي كان أكثر دقة حين أدرك ، بنفاذ بصيرته وعقله الحدسي المرهف ، ابعاد فلسفة ابن خلدون التاريخية ، فأوجد صلة بين العمران ورؤيته للتاريخ التي هي بدورها تلخيص لوجهة نظر العرب الساميين في فهم العالم .

ويلخص ابن خلدون وجهة نظره في التاريخ بالعبارة التالية : « اعتمار العالم ببني الانسان واستخلافه اياهم (أي استخلاف الله) .. وهكذا هو معنى العمران » .

ويعلق الارسوزي على هذه العبارة بقوله : « ان المعنى المذكور يتضمن أمرين معا : العناية ، وولاية الانسان على الطبيعة ، فكأن العناية توكل الى الانسان أمر استئناف العمران ، استئناف عمل قامت به هي ، وبتعبير آخر أمام ما بدأ سليقة بالقصد ، ومن هنا كان فن التاريخ فن استجلاء الحقيقة الانسانية ومعرفة قصد العناية من الخلق »(٢)..

اذا فالفرد عند ابن خلدون لا يستطيع أن يؤثر تأثيرا ايجابيا وفاعلا في سير حوادث التاريخ ، حسبه أن يتفهم مقاصد العناية ويدرك مراميها . والتاريخ يتحرك وفق ظاهرة دورية ، مستقلة عن ارادة الانسان . والحياة الاقتصادية وامكانيات البشر العقلية نفسها تخضع في تطورها للبيئة الجغرافية وللاقليم . وحياة الدول تخضع أيضا خضوعا تاما لتعاقب دوري ، موحد النمط ، تسيره قوانين سيكولوجية اجتماعية ثابتة ؛ فالدول واقع يتجدد ويتعاقب أيا كان القائمون على ادارة شؤونها .

ولعل في هذا مرد تلك النزعة التشاؤمية ، وتلك الروح القدرية التي تطبع « المقدمة » كلها بطابعها ، والتي تنم عن عهد خمدت فيه جذوة الحياة ، وموشك على الاحتضار والافول .

---

(٢) المجلد الخامس من المؤلفات الكاملة ـ زكي الارسوزي ـ صفحة ١٥٣ .

ليس من ريب في ان ابن خلدون اكتشف معرفة ، ولكنها معرفة اعتقادية ولوقية أكثر منها نقدية . ومن هنا كان حرصه ألا يناقض ، في كل القضايا التي طرحها ، تعاليم الدين . وهذا ما يفسر لنا لماذا لم يلزم نفسه في كتاب « العبر » بالقواعد التي وضعها في مقدمته . انه كما يقول ادونيس : « اكتفى بالتفسير والتعليل والشرح فيما يتعلق بالظواهر التي درسها . أي انه اكتشف معرفة ، لكنها لم ينظرها ــ أي لم يضع لها نسقا منهجيا . وحين تكتشف معرفة ولا تكتشف وسائل تنظيرها ، فانها تظل انبثاقا معزولا ، لا سياق له . ولعل في هذا ما يفسر كون ابن خلدون ظاهرة فردية(١) » .

السببية والغائية في التاريخ :

ان السببية العلمية ، كما اخذ بها فلاسفة القرن الثامن عشر وطبقوها على علوم الطبيعة ، ليست ميسورة في التاريخ ، لان الحوادث التاريخية لا تتكرر ، فمن الاسباب نفسها لانحصل أبدا على النتائج نفسها . ان الحادثة التاريخية حادثة فريدة لا تتكرر ، ولا تخضع للتجربة ، في حين ترتبط الحادثة الفيزيائية كل الارتباط بالمشاهدة والتجربة . فهل هذا يعني أن السببية مستحيلة في التاريخ ؟

هناك أسباب عامة ، ويطلق عليها أيضا الاسباب الثابتة أو الثوابت ، كصراع الطبقات وتزاحمها على البقاء في المجتمع ، وكبعض الظواهر التاريخية الكبرى . وقد حاول بعض المفكرين استنباطها وصياغتها بشكل قوانين لا تختلف في شيء عن قوانين بقية العلوم ، الا انه مهما يكن من أمر فان هذه القوانين تبقى غامضة ، جامدة ، لا تعبر عما لواقع التاريخ القائم على التغير والصيرورة والحركة المستمرة . وقد ادرك هـذا الامر فلاسفة التاريخ وبخاصة سان سيمون وهيغل وماركس حين وجدوا في التاريخ مزيجا من الحتمية والغائية . الحتمية تتضح في واقع الحوادث ، فما من حادث سياسي ، عسكري ، فكري الا وهو مقيد ، من قريب أو بعيد ، بضرورات اقتصادية . والغائية انما تبدو جلية في هذه الانسانية التي تكافح لتعيش ، وتتفدى لتستمر في البقاء .

---

(١) من مقال لادونيس بعنوان « حين يكون التقدم في خدمة التخلف » منشور في جريدة « الثورة » بتاريخ ١٩٧٧/٦/١٨ .

تفسير سان سيمون للتاريخ :

وقد كان للثورة الاقتصادية التي اجتازتها الانسانية في القرن التاسع عشر اثر كبير في توجيه انظار المفكرين الى فهم التاريخ ، فكان سان سيمون أبرز الوجوه المبدعة في الفكر الاقتصادي عامة؛ وفي فلسفة التاريخ خاصة. لقد حضر ولادة الآلة والعهد الصناعي، وشاهد انتقال الانتاج من المعامل اليدوية الى الصناعة الآلية ، فادرك الدور الكبير الذي تقوم به الصناعة في التاريخ . أليس هو القائل : « ان الصناعة هي المنبع الوحيد لكل ثروة وازدهار » .

ذهب سان سيمون الى أن التاريخ الحديث مرتبط ارتباطا وثيقا بتطوير الصناعة ، وبالتالي فان المحرك الاساسي للتاريخ هو الصراع بين الوضع الزراعي القديم والوضع الصناعي الحديث . هذا الصراع ، في حقيقته ، مظهر عرضي لصراع مشابه ، قام منذ ابتداء الانسانية بين قوى اقتصادية متنافرة ، متخاصمة . حين يشتد الصراع يكون المجتمع في دور انتقادي ، وهذا معناه ان في المجتمع قلقا ، وفي الافكار بلبلة . هذا الدور الانتقادي دور بحث وتنقيب لانه دور تمرد ، ان مثل هذه الادوار ، في الحقيقة ، خصبة جدا من الناحية الفكرية . وأما حين لا يوجد صراع فالمجتمع في دور عضوي ، أعني دور انتاج خصب ولكن هدوء من ناحية الفكر كما كان الحال في القرن السابع عشر .

لقد اصاب سان سيمون فان للعسر واليسر تأثيرهما في انحطاط الفكر وازدهاره . ومن أمعن النظر في التاريخ رأى الازدهار مصاحبا حالات الطمأنينة والركود .

ان كل دور انتقادي هو تهيئة لدور عضوي ، ففي الفترة الانتقادية تكون الانسانية في عيش سيء ماديا ومعنويا . أما في الادوار العضوية فالمجتمع يهنأ بعيش رغد فيرتاح الفرد ويجد الطمأنينة والسلامة في علاقته الطيبة مع المجتمع وانسجامه معه .

كان سان سيمون من أبرز المفكرين الذين أسهموا في فهم التاريخ ، فهو أول من أدرك الدور الكبير الذي يلعبه الاقتصاد في التاريخ . واذا اقتصر في تفسيره على الصناعة فلان عصره ما كان يتيح له أن ينفذ الى أبعد من ذلك ، حسبه انه حاول بناء اجتهاداته على واقع الحياة من غير ان يستعين بتفسيرات غيبية مجردة ، ففهم أن التاريخ لا يجري

عبثا ، وان مثل هذا المفهوم ، في الحقيقة ، لا يفسح مجالا أمام هؤلاء المغامرين الحالمين الذين يحسبون أنهم يملكون القدرة على تغيير سياق التاريخ .

فلسفة التاريخ :

حاول بعض المفكرين ان يتجاوزوا الاسباب رغبة في اكتشاف القانون العام لسير التاريخ والتاريخ ، على هذا الاساس ، يتطور تبعا لقانون واحد ، تنتظم فيه الاسباب المباشرة والقوانين الجزئية . لقد ظن بوسويه ان التاريخ تسيره العناية الالهية ، وذهب آخرون الى الاعتقاد بان التاريخ دوري ، فزعم فيكو أن كل حضارة لابد ان تمر بحالات ثلاث : العمر الالهي والعمر البطولي والعمر الانساني . ولكل عمر من الاعمار الثلاثة طبائع وعادات ومبادىء سياسية وقوانين حقوقية متباينة . غير ان فلسفة التاريخ بدأت فعلا على يد « هردر » . ان هردر يرى في التاريخ تدرجاً للانسانية حول مثال كامل . التاريخ ، بهذا المعنى ، اشبه بنواس يسعى في اهتزازه ان يعود الى حالة التوازن . الانسانية تهدف الى الانسجام والتكامل . وهذا مايفسر حركة التاريخ .

هيغــل :

كان تأثير هردر كبيرا في الفكر الالماني عامة ، وعلى هيغل خاصة ، فقد اخذ عنه مبادئه، وطور فيها وبدل ، وخلص من ذلك كله الى بناء منظومة عامة في التاريخ يمكن تلخيصها بكثير من الايجاز :

الفكر هو كل شيء عند هيغل ، والتاريخ في نظره هو نمو الفكر في الزمان . والعقل الذي هو اعلى مظاهر الروح ، يجد في نفسه حاجة ملحة الى الانتشار والتحقيق في آنات متعاقبة . وغاية التاريخ القصوى تحقيق العقل ديالكتيكيا ، كما ان غاية تحققه في المجتمع بلوغ الدولة . فكلما نما الزمان ، نما العقل ايضا وتاق الى ان يعرف نفسه ، واعلى مايدركه العقل من شؤون نفسه هو الحرية ، ومعناها ، في تقدير هيغل ، اخضاع الفرد للدولة .

في الدولة تنصهر الارادة والعقل . لاشيء يعلو على الدولة ، فهي ليست مجموعة الافراد

بل فوق ذلك . ويبدو هنا تأثر هيغل واضحا بمبدأ الارادة العامة الذي قال به روسو حين بحث العقد الاجتماعي .

الدولة في عرف هيغل تكونت في خلال التاريخ تحقيقا للعقل البادي في تطورها ، وكل مراحل التطور هذه كانت ضرورية لتكوينها . وبديهي ان يشمل مظهر الفكر الهيغلي في الدولة فلسفة التاريخ عامة .

التاريخ صراع ، وهو يؤلف كلا عضويا يتمشى فيه الفكر ، فهو نمو وحياة ، والبطل هو ذاك الذي يتحقق فيه الفكر وينمو .

لقد بلغت الفلسفة على يدي هيغل مشارف الرفعة والسمو . وتحقق الفكر في شخصه، فعبر اصدق تعبير عن الدولة البروسية المتمثلة في الامبراطور فريدريك الحاكم المطلق ؛ كما كان بمذهبيته وعقلانيته صوت البورجوازية الصاعدة السائرة الى تدعيم نفسها ،وتوطيد اركان سلطتها .

هذا الصرح الشامخ الذي شاده هيغل ، والذي يعد بحق اكبر تجميع فلسفي تعقلي ظهر في القرن التاسع عشر ، قد تعرض لحملات نقدية من شتى الجهات والاتجاهات ؛ كما تفرعت عن الهيغلية مدارس كثيرة ، امتدت من اقصى اليمين الى اقصى اليسار . ولعل ابرز من تصدى للهيغلية المفكر الدانمركي المسيحي سورين كيركارد ، وفيلسوف الاشتراكية كارل ماركس .

كير ككارد والتفسير الديني للتاريخ :

حمل كير ككارد على فيلسوف يينا مؤسس الجدلية الحديثة حملة شعواء لما وجد في منهجه من نزعة مذهبية مثالية . اليس هو القائل : « ما اقرب المثالية الى الخيال ، وما ابعدها عن الواقع .. » ؛ « ليس من الهزل في شيء ان يعرف الانسان نفسه في الوجود ؛ اما ان يعرف كل شيء سوى نفسه فذاك هو الاغراق في الهزل » .

لقد عاش كيركارد في وسط عائلي ديني متزمت ، مملوء بالاضطراب والقلق ، مترع

بالاكتئاب والتناقض ، ونشأ منحرفا شاذا متمردا على التعقلية المذهبية . وتحول ادراكه للممارسة والفعل الى شعور بالمصادفة الشاذة ، واصبح يدرك القوانين العامة للتاريخ من خلال فردية الانسان وتفرده ومجموع المصادفات التي تصنع وجوده ، فرفض من اجل ذلك فكرة النسق الهيغلية ، كما رفض كل تفسير عقلاني محض ، لان الذاتية خبرة ومعاناة بل حقيقة الوجود التي لاتندرج تحت اي مذهب او نسق منطقي ، وليست ، كما اراد لها هيغل ان تكون ، مرحلة من مراحل التكوين المتناهي للروح المطلقة .

لذلك قرر هذا المفكر الدانمركي ان يجعل من حياته وانكاره الغازا ورموزا تفلت من ربقة النسق الهيغلي الصارم ، فحياته وحدها ، في تقديره ، هي الشهادة والدليل الحي على بطلان الادعاءات التعقلية المؤمنة بقابلية كل شيء للتحليل والتفسير . يقول ردا على هيغل : « انا باهيغل الدليل الحي على دحض فكرتك عن هوية الداخل والخارج ، فانااظهر غير ما ابطن . وانا احمل اسرارا لا استطيع ان أبوح بها ، بل ان هزائي ان احدا لن يستطيع ، بعد وفاتي ، ان يجد بين اوراقي تفسيرا واحدا لما كان يملأ حياتي كلها . لن يجد الكلمات التي تفسر له كل شيء ... » .

ويقول في المعنى نفسه موجها كلامه الى هيغل : « تستطيع ان تقول ماتريد ، ولكنني لست مرحلة منطقية في مذهبك . انا موجود ، وانا حر ، وانا فرد ، ولست تصورا . لاتملك اية فكرة مجردة ان تعبر عن شخصيتي ، وان تعرف ماضي وحاضري ، وعلى الاخص مستقبلي ، وان تستنفد امكانياتي .. ولايستطيع اي قياس ان يفسرني ، انا او حياتي او الاختيارات التي اقوم بها ، او ان تعلل مولدي ومماتي . ومن ثم فان افضل مانفعلـه الفلسفة ان تترك ادعاءاتها المجنونة لتفسير العالم تفسيرا معقولا ، وان تركز اهتمامهاعلى الانسان ، فتصف الوجود الانساني كما هو .. هذا وحده هو المهم ، اما الباقي فعبث .. » .

هذه المفاهيم التي جملها هيغل عماد نسقه الفلسفي مفاهيم مجردة ، ليست من الوجود في شيء ، لان المجرد لايتصف بالوجود . ان الوجود الحقيقي ، في نظر كيركارد ، هو وجود الذات : الذات الفردية . وان كل ذات في عزلة تامة عن غيرها ، فاذا خرجت الذات على تفردها وعزلتها لتذوب في الجماعة او في التاريخ العام ، كان في ذلك سقوطها وفناؤها . ولهذا فان الوجود الحقيقي يظل في داخل ذاته وحيدا هو ومسؤوليته الهائلة « صامتا كالقبر ، هادئا كالموت » . وينتج عن ذلك ان التاريخ ليس تتابعا يعبر عن الروح المطلقة ، كما هو الحال عند هيغل ، بل تعبيرا عن ارواح متعددة تتوالى في الوجود او توجد معا .

لقد مثل كيركجارد احسن تمثيل الاتجاه الديني في التاريخ : هذا الاتجاه الذي يبدأ في اليهودية ، ويزداد شرحا ووضوحا في المسيحية .

كان موقف انسان الحضارات التقليدية القديمة سلبيا حيال التاريخ . كان الانسان القديم يحاول جاهدا ان يلغي الزمان ليتخلص من هذا الجزع الذي يخلقه التاريخ في سياقه . ان تطور الزمان ، واستحالة اعادة التاريخ ، من شأنه ان يولد في النفس الجزع. وما كان الانسان القديم يجد وسيلة لالغاء التاريخ خيرا من الهروب منه عن طريق الخروج من عالم الزمان الدنيوي الى عالم الزمان القدسي ، وخلق نماذج او قوالب بدئية Orchétypes والايمان بالعود الابدي . ومن هنا كان الوجود الحقيقي لانسان الحضارات التقليدية القديمة لايتحقق الا في سنيحات من العمر ؛ حين القيام بالطقوس او الاحتفال بالاعياد والشعائر الدينية .

بيد ان مفهوم الزمان لدى العبرانيين كان مختلفا كل الاختلاف . كان العبرانيون ،كلما اتيح لهم ان يعيشوا في عصر رخاء نسبي ، وازدهار اقتصادي ، يبعدون عن عبادة الله ، ويستسلمون الى المنكرات ، ويتقربون من آلهة جيرانهم بعل وعشتروت . والازمات التاريخية وحدها هي التي كانت تعيدهم الى الصراط القويم ، وترغمهم على توجيه ابصارهم الى الاله الحق .

وقد ادرك الانبياء هذه الحقيقة ، فراحوا يسهبون في بيان القصاص الذي اعده يهوه للشعب اليهودي ، ان هو لم يرعو عن غيه . وكانت الحوادث التاريخية تكتسب معنى دينيا لاسيما حين تصدق تلك النبوءات ، وتتخذ شكل كوارث ونكبات ، كما حدث طوال الفترة التي انقضت من ايليا حتى يرميا .

وهكذا يوفق الانبياء الى تجاوز النظرة التقليدية الدورية المؤمنة بالعود الابدي ، فيسبغون على التاريخ معنى ، ويكشفون عن زمن تاريخي وحيد الاتجاه . لقد اصبح للحوادث التاريخية معنى في حد ذاتها لا لشيء الا لانها مقيدة بمشيئة الله ، واصبحت الحرية الانسانية تسير جنبا الى جنب مع العناية الالهية لتحقيق المصير في التاريخ .

هذا التفسير الديني للتاريخ تتبناه المسيحية من بعد ، وتتوسع في تفصيله وشرحه . لم يعد التاريخ دوريا يعيد نفسه الى الابد كما كانت تتمثله شعوب الحضارات التقليدية

القديمة فحين يأتي المسيح سيخلص العالم ؛ وبخلاص العالم يبلغ التاريخ نهايته .

ان الحادثة المرونة : حادثة ابراهيم وولده لتبين بجلاء الفرق بين المفهوم التقليدي في العود الابدي والايمان المكتسب بالخبرة الدينية . ان هذه الحادثة من حيث الظاهر حادثة عادية ، كثيرة الشيوع عند الساميين . كان اول مولود يعد ملكا للاله ، وبتقديم هذا المولود يستعيد الاله مايخصه ، لكن ذبيحة ابراهيم ، على الرغم من انها تشبه في الشكل ذبائح الساميين ، فانها لتختلف عنها بين الاختلاف في الجوهر . هذه الذبيحة التي لاتخرج عن نطاق العرف الصرف لدى الساميين ، هذا الفعل المعقول في مفهومه الديني يتحول عند ابراهيم ليصبح فعل ايمان . وقد تأثر كيركارد بايمان ابراهيم الى ابعد حد ومثل بهذا الحادث « انهزام العام امام الخاص » و « المألوف حيال الشاذ » جاعلا من هذا الموضوع مدارا لكتابه « خوف ورعدة » .

ان الله اراد اختبار ابراهيم فأمره ان يصعد الى الجبل ويقدم له ابنه ضحية وذبيحة. وهل يستطيع العام او التقليد شيئا في مثل هذا الموقف ؟

لم يتردد ابراهيم لحظة حيال هذا الموقف ، بل علق كل حكم اخلاقي ، وقطع سياق التطور التاريخي ليجد نفسه في حالة الخوف والرعدة ؛ وحده امام ذاتيته المتفردة في حضور الله . لقد ظفر فارس الايمان الى الطفرة الكبرى ، الى الايمان ، فاكتشف بذلك استحالة عودة الماضي فادرك ان الايمان انما هو ايمان بالمستقبل من اجل بلوغ الحقيقة التي هي في نهاية المطاف معنى التاريخ .

كان كيركارد – بلا مراء – مغرقا في نزعته الذاتية ، فاهمل من اجل ذلك البراكسيس Praxis وربط التاريخ بالذات ، وجعلمنها الحقيقة الوحيدة الثابتة . غير ان اهميته انما تبرز مع ذلك في تسليط الضوء على الوجود الذاتي للفرد ، وفي رفضه ذوبان تلك الذاتية المتفردة في قوانين المعرفة الموضوعية . لقد عبر تعبيرا حيا ، صادقا عن تلك المفارقة Paradoxe والفردية التي تفلت من التعميم . واذا كان كيركارد ، كما يقول سارتر ، قد كشف عن الفردية الوجودية الخاصة داخل القوانين العامة للمعرفة ، فان ماركس قد كشف عن القوانين العامة للمعرفة داخل الفردية الخاصة للوجود .

كارل ماركس والمادية التاريخية :

لقد انقادت الانسانية بفعل قوة التاريخ غير الواعية . ولم يكن الناس يتحركون بانفسهم ، بل بفعل التطور الاقتصادي الذي يسوقهم . كانوا يعتقدون انهم يولدون الاحداث في الوقت الذي فيه تمارس التحولات الاقتصادية فعلها عليهم . كانت الانسانية اشبه شيء بمسافر راقد يحمله مجرى النهر من غير ان يسهم في الحركة والاتجاه فيفيق بين الفينة والفينة ليجد المنظر الطبيعي قد تبدل من حوله . وبقي الامر على هذه الحال الى ان جاء كارل ماركس ، وكان كل همه ان يجعل التاريخ يشعر بحركته ، وان يجعل الانسان يزداد وعيا بحركة التاريخ ، ليسهم اسهاما ايجابيا وفعالا في اتجاه حركته .

كان اول نقد وجهه كارل ماركس الى هيغل « نقد لفلسفته في الحقوق » ، وكان يتوقع ، عند انعكافه على مطالعة « فلسفة الحقوق » أن يجد في ذلك الكتاب حقوق الانسان في المجتمع ، فوجد حقوقا ولم يجد انسانا ، وجد الفكر شاملا في كل شيء . اما الطبيعة والانسان والمجتمع فظلال للفكر ، كما كانت الاشباح في اسطورة الكهف لدى افلاطون ظلالا للحقيقة .

ان ماركس ، بماديته التاريخية ونهجه الديالكتيكي ، سيقلب فلسفة هيغل رأسا على عقب .

فاذا كان التاريخ ، في نظر هيغل ، تحقيقا ديالكتيكيا للفكر ، فان هذه الديالكتيك عند ماركس اقتصادية ، بمعنى ان القضية والنقيض قوتان اقتصاديتان متصارعتان .

يقول كارل ماركس في مطلع البيان الشيوعي : « ان تاريخ كل المجتمعات ، حتى يومنا هذا ، ليس الا تاريخا لصراع الطبقات » . والطبقات هي الصورة التي تمثل العلاقات المتضاربة لطبقات المجتمع بالنسبة الى قوى الانتاج المادية . لقد وجد في كل مراحل التاريخ صراع بين السادة والعبيد . والتاريخ انما هو تحقيق ديالكتيكي لهذا الصراع . ففي القرون الوسطى سادت طبقة الفرسان العسكرية التي انشأت المجتمع الاقطاعي ، ثم مالبثت تلك الطبقة ان اضاعت نفوذها بتطور التقنية والثورة الصناعية ، في القرن السادس عشر ، وبدأ حكم الطبقة البورجوازية . فاصبح المجتمع الحاضر يتألف من طبقتين

متصارعتين : الطبقة البورجوازية ، وتملك وسائل الانتاج ، وبالتالي السلطة السياسية ، وطبقة العمال او البروليتاريا .

ترى المادية التاريخية اذا ان الدافع المحرك للتاريخ هو النقائض التي تنبعث من مختلف الاشكال المتعاقبة للمجتمعات البشرية . التاريخ مجال لنمو الانسان العيني الحقيقي ، لا لنمو العقل على طريقة هيغل . لا تاريخ للفكر ، الحقيقة هي المادية التاريخية .

لقد قوض ماركس اركان النسق الهيغلي ، فالدولة التي الهها هيغل ، واضفى عليها الوانا من القدسية والتصوف ، وحملها التاريخ العام : هذا المعرض الذي تعرض فيه الروح المطلقة نفسها ، على مدى تطورها ، نحو تحقيق كمالها المطلق . ان هذه الدولة ، بعظمتها وجلالها ، ليست في عرف ماركس غير مظهر الطبقة السائدة ، تحفظها ، وترعى مصالحها .

اصبح الانسان ، بين يدي الراسمالية ، سلعة ثمنها مقدرتها على العمل (١) . وهي بهذا الاعتبار فصلت الانسان عن التاريخ ، وبترت كل علاقة انسانية . وقد غاب عن بالها ان الانسان العيني الحقيقي هو الذي يتعرف نفسه ، من خلال عمله . وان هذا الانسان ذاته العامل المتطور هو الذي يصنع التاريخ .

الماركسية - اليوم - هي فلسفة العصر ، ومحور ارتكاز الثقافة الانسانية المعاصرة . انها الفلسفة المعبرة عن مصالح الطبقة العاملة واحتياجاتها وتطلعاتها . هذه حقيقة واقعة لابد من الاعتراف بها ، ولا سبيل الى تجاهلها او الاغضاء عنها . فالمادية التاريخية تملك القدرة على تفسير حركة التاريخ لانها ، كما يقول سارتر : « تشع بذاتها مباشرة على الاصل في كل ديالكتيك ، الا وهو النشاط الانتاجي للبشر ، على نحو ماهو محكوم بماديتهم ، ومن ثم فانها تمثل في الوقت نفسه تلك الخبرة التي يستطيع كل منا ان يقوم بها ، والتي يقوم بها بالفعل عن نشاطه الانتاجي ، وعن استلابه في عالم الاشياء . اذا فالمادية التاريخية

---

(١) هذا هو الاستلاب : الفكرة الاساسية التي تقوم عليها الماركسية جملة والتي استمدتها من هيغل وفيورباخ .

منهج تركيبي بنائي او انشائي يتيح لنا ان نضع ايدينا على التاريخ البشري بوصفه حركة تجميع Totalisation تجري دائما على قدم وساق .. »(١) .

هذه الفلسفة التي تجسد حركة التاريخ ، وترنو الى تغيير العالم . هذه الرؤية الشاملة للكون والعالم القادرة على تلمس الواقع المادي العيني الملموس ، وتجاوز هذا الواقع ، حسب الظروف الطارئة المستجدة ، قد كبتت وجمدت اثر وفاة لينين ، لا لانها استنفدت اغراضها ؛ فهي لم تستكمل شروط نموها بعد ، ولكن لاسباب كثيرة من اهمها: اكتفاء الاتحاد السوفياتي على نفسه من اجل التصنيع الثقيل وبناء الاشتراكية ، وحرص زعماء الحزب على المحافظة على وحدة الصف الاشتراكي دفعهم اليه الاستئثار وحدهم ، من دون غيرهم ، بحق تحديد الخط وتفسير الاحداث . اضف الى ذلك التخطيط الذي فرضه بيروقراطيون يأبون الاعتراف باخطائهم ، فيتهجون ويخططون من موقع القمة ، ويطرحون الشعارات والايعازات ، ويخضعون الناس والاشياء للافكار التي تدور في اذهانهم. هذه العوامل مجتمعة سببت شرخا كبيرا وانفصاما بالغ الخطورة بين النظرية والممارسة انعكست آثار ذلك كله في الفكر فحولته الى دوغمائية متزمتة ، وفي التاريخ فاوقفت سير حركته .

لقد احالت الماركسية المثالية التاريخ الى ضرورة عمياء ، فخيل اليها ان التاريخ يتحرك بمقتضى قوانين طبيعية او اقتصادية ، فاقتصرت على العامل الاقتصادي وحده دون سواه في تعيين سير التاريخ ، واغفلت سائر العوامل الاخرى .

ليست الماركسية احادية الجانب ، لان العلاقة بين البنيتين : الدنيا والعليا هي في جوهرها علاقة جدلية . واذا كان ماركس قد ابرز العامل الاقتصادي ، فهذا من قبيل حكم الوجود لاحكم الوجوب على لغة المناطقة . فقد لحظ ماركس ان البشر اضطروا في سياق التاريخ السالف كله الى ان يخصصوا اكبر قدر من نشاطهم في حل المشكلات المتصلة بالانتاج ، وتوزيع الثروات المادية ؛ أو ما نطلق عليه عادة المشكلات الاقتصادية . لكن هذا الواقع لن يستمر على هذه الحال وسيختفي بفضل تطوير القوى المنتجة وتبدل البنية الاجتماعية أي بعد أن يتم انتقال المجتمع من عالم الضرورة الى عالم الحرية . ويشير انغلز

---

(١) سارتر من رسالة بعث بها الى غارودي .

الى ذلك بكثير من الوضوح في رسالة بعث بها الى جوزيف بلوخ في ايلول عام ١٨٩٠ فيقول : « تنظر المادية في تفسير التاريخ الى الانتاج ؛ والانتاج المتجدد على انه العنصر الاول في تعيين مجرى التاريخ واحداثه ، ولم يقل كلانا ـ انا وماركس ـ شيئا اكثر من هذا ، فاذا قام احد بتحوير دعوانا الى القول بان العنصر الاقتصادي هو الوحيد الذي يعين سير التاريخ ، فانه بعمله هذا يجعل من نظرتنا عبارة عديمة المعنى ، مجردة وسخيفة . ان المركز الاقتصادي هو الاساس ، ولكن العناصر المتنوعة التي تتكون منها البنية العلوية كالاشكال السياسية التي يتخذها نضال الطبقات .. والدساتير التي تضعها الطبقة الفائزة .. اي اشكال القانون والنظريات السياسية والفلسفية والافكار الدينية .. هذه كلها لها اثرها في مجرى نواحي الصراع التاريخي ، بل وفي كثير من الحالات تكون لها الغلبة في تعيين شكله . هناك علاقة جدلية بين هذه العناصر كافة .. » .

لم يكن ماركس يرى التاريخ مجموعة احداث متفرقة بل (كلا) يشملها ويؤثر فيها ويتأثر بها . وهذا (الكل) ليس محددا ، بل في طريقه دائما الى التحديد ، من غير ان يتحدد . فهو اذا يتطور . (والكل) غير المتطور يساوي مجموع اجزائه في حين ان (الكل) المتطور لايساوي مجموع اجزائه بل مجموع كلياته . و(الكل) المتطور ينطوي على صراع، وهذا الصراع هو سمة الحركة التاريخية المؤسسة على الديالكتيك ، وهو الذي يحول دون جمود تلك الحركة .

بيد ان الماركسية المثالية اهملت اهم مقولات الديالكتيك هي مقولة الكلية ، فحولت المادية التاريخية الى انتروبولوجيا لا انسانية ، اسقطت من حسابها الانسان ، مصدر كل تفسير ، ولم تبق من التاريخ سوى هيكله العظمي فقط .

يستهل لوكاش دراسته الرائعة عن روزا لوكسمبورغ التي نشرها في عام ١٩٢١ بقوله : « ليست سيطرة البواعث الاقتصادية في تفسير التاريخ هي التي تميز بشكل حاسم الماركسية من العلم البورجوازي بل مقولة الكلية . ان مقولة الكلية ، وسيطرة الكل على الاجزاء سيطرة حاسمة ، وفي المجالات كافة هي التي تكون جوهر المنهج الذي استعاره ماركس من هيغل والذي حوله ، على نحو مبتكر ليجعل منه اساسا لعلم جديد كل الجدة » (١) .

(١) التاريخ والوعي الطبيعي ـ جورج لوكاتش ـ منشورات مي نواي ـ صفحة ٤٧

يقول ماركس في « الثامن عشر من برومير » : « ان الناس يصنعون تاريخهم بايديهم ، لكنهم لا يصنعونه على هواهم في ظروف يختارونها بأنفسهم ، بل في ظروف يواجهونها،وهي معطاة ومنقولة اليهم من الماضي » .

رأى دقادة الماركسية المثالية في هذه العبارة اشارة الى جبرية خارجية ،تفرض نفسها على التاريخ ، في حين تفيد العبارة بما لا يترك مجالا للبس ان الناس هم الذين يصنعون تاريخهم بأيديهم على الرغم من الشروط التي تقيدهم في هذه العملية .

ليست المادية التاريخية فلسفة جامدة متحجرة ، مغلقة على ذاتها ، تؤمن بوجود تاريخ متعال على الانسان . انها التعبير الحي عن تجربة العصر . وكل فكر مضطر الى أن يتحدد بمقاييسها واحكامها . على ان الماركسية المثالية ، اذ قامت على مادية ميكانيكية، وربطت نفسها بفيزياء نيوتن ، ونظرية داروين في النشوء والارتقاء ، وبسائر النزعات الحيوية التي نشأت في القرن التاسع عشر ، لم تجد امامها من اجل سد نقصها وعجزها غير الاستعانة بسيكولوجية بالفوف التي تنطوي على الجوامد ، والتي عفا عليها الزمن . فكانت فلسفة الظاهريات رد فعل على المادية الميكانيكية والسببية العلموية الضيقة اذ اعادت للوعي دوره واعتباره .

التفسير الفينومينولوجي للتاريخ :

ذهب هيدغر بعد هوسرل الى أن ثمة احالة مستمرة بين الانسان والعالم ، وبين العالم والانسان . ومعنى ذلك ان الذات لا تستغني عن الموضوع ولا الموضوع يستغني عن الذات ، فكلاهما يكمل الآخر . فليس الانسان موجودا تاما مكتملا بل هو تاريخ ناقص متحرك ، انه « تصميم » او « شروع » لانه في نزوع مستمر نحو مستقبل يريد ان يحقق نفسه فيه . انه في تعال مستمر على نفسه . ففي كل لحظة من لحظات حياته يكون اكثر او اقل مما هو . فالتزمن اذاً من مقومات وجوده ، والتاريخ في ماهيته . فليس الانسان في التاريخ ، بل العكس هو الصحيح اذ لا يكون الانسان الا تاريخا .

يؤكد هيدغر بعد ذلك ان التأريخ ينبع من التاريخ معارضا بذلك مزاعم دلتاي واشبنغلر ، فلا يمكن أن يقوم التأريخ في نظرة الا من حيث انه هو ايضا نوع من التاريخ، فيقول هيدغر في هذا الصدد : « ان الكشف عن التاريخ بوساطة التأريخ هو في ذاته — سواء

تحقق هذا الكشف ام لم يتحقق ــ وبحكم تركيبه الوجودي ، يقوم على اساس صفة التاريخية التي يتصف بها جوهر الوجود » .

ويضرب هيدغر لتوضيح فكرته مثل الكرسي القديم ، ان هذا الكرسي هو اثر تاريخي ، ومعلوم ان الناس لا يحتفظون بهذا الاثر لقدمه ولا لمنفعته ، بل للعالم « الانساني » الذي كان يشغله فيما مضى ويكوّن جزءا منه .

التاريخ اذا هو الانسان او ماله علاقة بالانسان ، فان قطعة من الارض كواترلو تصبح تاريخية بالنسبة الى نابليون وبلوخر . وتتراءى التاريخية للانسان بحسب النظرة التي يوجهها اليها تبعا للوجود الحقيقي او الزائف الذي يعيشه . وليس للانسان تاريخية الا لانه موجود في العالم ، فتاريخه تاريخ العالم ، غير ان المرء في الوجود الزائف يظن ان العكس هو الصحيح فيحسب ان تاريخه تابع لتاريخ العالم ، وهو الوهم بعينه .

ومن الذين اعتمدوا منهج الظاهريات في تفسيرهم للتاريخ المفكر الفرنسي ريمون آرون. بيّن آرون في « مقدمته عن فلسفة التاريخ » ان هذه الفلسفة ليست خالدة ، فلكل جيل فلسفته الخاصة في التاريخ . وبالفعل فان لكل عصر حاجات فكرية ، وهذه الحاجات الفكرية منوط باشباعها للتاريخ . اذا ليس ثمة حقائق موضوعية خالدة . ان كل عصر يرى الماضي على النحو الذي يحتاج اليه . وبتعبير آخر : ليس التاريخ أكثر من وجهة نظر المؤرخ عن الماضي .

ان الحقيقة نسبية في نظر آرون . والحقيقة التاريخية صحيحة حتى تفيد في توضيح العمل في الحاضر . اذا ليس لفلسفة التاريخ تفسير نهائي ، فتاريخ الماضي بمثابة تجربة تفيد في الحاضر . اننا نبحث في الماضي عن قوانين نود ان نطبقها على الواقع الراهن . فالتاريخ يولد فلسفته الخاصة به . وكل تأكيد على وجود فلسفة متعالية على التاريخ من شأنه ان يؤدي الى الاعتراف بوجود عقل عام سابق لكل تجربة مع ان العقل نفسه هو من نتاج التاريخ .

اهمية المنهج الفينومينولوجي في انه عدّ الحادثة التاريخية حادثة انسانية تعبر عن وجود الانسان في الزمان ، غير أن ما يعاب على الفينومينولوجيا عامة ان ادخال الحادثة

التاريخية في العالم الانساني قد جرى على حساب الموضوع . نحن نزعم ان التاريخ ليس أكثر من طريقتنا في فهم الماضي تخلع عليه أكثر من اتجاه ، وتضفي عليه أكثر من معنى ، وكأني بها تجرده من كل اتجاه ، وتعريه من كل معنى .

خاتمـة :

قيل منذ القديم : « الشعوب السعيدة ليس لها تاريخ » . هذه العبارة وحدهـا تنهض دليلا على صلة التاريخ الوثقى بالتناقض الذي يدفع التاريخ ويحركه : تناقض بين الانسان والمادة من جهة ، وتناقض بين طبقة مسيطرة وطبقة مسيطر عليها من جهة ثانية . بين طبقة تسعى بشتى الوسائل ، وبكل ما تملك من قوة للمحافظة على مصالحها ومكتسباتها لان في المحافظة على تلك المصالح والمكتسبات بقاء لوجودها . وطبقة مستغلة (بفتح الغين) وبطت نفسها ووجودها بحركة التاريخ وتريد تغييرا حاسما جلوبا للوضع الثابت الراهن .

لكن الفكر اليميني المحافظ يحاول بمختلف الاساليب ان يخفي حقيقة هذا الصراع ؛ فيذهب الى أنه يوجد على الدوام أغنياء وفقراء مثلما يوجد أقوياء وضعفاء . فهذه من مستلزمات طبيعة الاشياء وسنة الكون .

كانت البورجوازية الثورية عام ١٧٨٩ تؤمن بالتاريخ ، وتريد ان تجعل منه علمـا لا يختلف في شيء عن العلوم الطبيعية ، لان التاريخ كان يواكب في ذلك الحين تطلعاتها ، ويساعد على ترسيخ دعائم حكمها وسيطرتها . أما اليوم فان الفكر البورجوازي المحافظ يرفض التاريخ رفضا قاطعا لان مسيرته لم تعد في صالح بقائه واستمراره . فالوقائع التاريخية ، في نظر جول رومان ، لغو وعبث . والتاريخ في تقدير برتراند رسل وهم ، والرجال الذين يضعون فلسفات التاريخ يمكن أن نستبعدهم باعتبارهم مبدعي أساطير ، والتاريخ ، في رأي بول فاليري « فن لا أكثر ولا أقل »(١) .

---

(١) ان اكتشاف خواص الكينا ، في نظر فاليري ، أهم من أية معاهدة عقدت في ذلك العهد أي في عام ١٩٣٢ ذلك أن نتائج هذه الاداة الدبلوماسية (المعاهدة) يمكن ان تذهب هباء وتفنى في خضم الاحداث بينما الحمى يمكن تعرفها دائما ، والمناطق ذوات الملاريا يكثر وفود الناس عليها واستغلالها ، كما ان لا غنى عن الكينا من اجل احتلال الارض كلها والبحث عن الثروة فيها ..

على ان بعض الفلاسفة كانوا أكثر دهاء وأوسع حيلة ، فهم يرفضوا التاريخ جملة ، بل راحوا يتخذون من الماكيافيلية احيانا أو من النزعة التشاؤمية أحيانا اخرى ، ستارا لتمويه الحقيقة . ومهما اختلفت آراؤهم في الظاهر فانهم متفقون في الهدف والغاية . انهم يجمعون على ان التاريخ يفلت من زمام الانسان ومن الكتل الشعبية . ولعل خير من يمثل هذا الاتجاه اشبنغلر من جهة والتوسير من جهة ثانية .

يربط اشبنغلر التاريخ بالكون ، ويحكم باندثار الحضارات المتعددة التي حظها في الحياة متوقف على المصادفة الخارجة عن ارادة البشر . وهو بهذا انما يبتر الانسانية عن مستقبلها ويعلن عن عدم معناها . ولكنه اذ يؤمن في شيء آخر غير الانسان فانه يستطيع أن يعرض على بعض الافراد خلاصا يتجاوز انسانيتهم . انه يمجد في داخل كل طورتاريخي اشكالا تتعالى على التاريخ ، على أن وجود هذه الاشكال مرتبط بمصالح اصحاب الامتياز.

يقول اشبنغلر في ختام كتابه انحطاط الغرب ما يلي : « في التاريخ ان ما نحن في صدده هو الحياة ، دائما وابدا الحياة ، العرق ، انتصار ارادة القوة . لا تاريخ الحقائق والاختراعات او المال » . لا يبدو له دور التقنية والاقتصاد ثانويا فحسب ، لكن الانسان « انسان الحاجة المادية » مقذوف خارج التاريخ . ان موضوع التاريخ حقيقة لا علاقة لها في زعمه « بوجود الحيوان الانساني » .

ان الحياة ، في نظر اشبنغلر تتجسد في الطبقة النبيلة ، وهذه الطبقة هي التي تعطي معنى للتاريخ ، لانها هي التاريخ . واما اذا رأيت انكسار تلك الطبقة الاصيلة ، وبرزت امامك الكتل الشعبية ، بعددها وعديدها ، فاعلم ان التاريخ في نهايته ، لان الانسانية ستغرق في ديجور الصمت والعدم .

اما التوسير فقد استعار من البنيوية منهجا لتطبيقه على الماركسية ، واعاد قراءة رأس المال على نحو ما كان فرويد يقرأ الحقيقة ، وسط خليط احلام مرضاه واعراض جنونهم ، فتبين له ان الواقع في الماركسية بنيوي لا ديالكتيكي ، فنفى تأثر ماركس بهيغل ، وطالب بتخليص الجدل الماركسي من براثن الجدل الهيغلي ، وكل همه ان يجرد الماركسية من منحاها الانساني ، ويبعد الانسان عن صنع التاريخ ، فالتاريخ ،

عند التوسير ، عملية تتحقق من غير ذات تعمل . انه ، على حد تعبيره ، « نسق طبيعي ـ بشري ضخم هو في حالة حركة مستمرة ، وليس له من محرك سوى صراع الطبقات » .

هذه الاتجاهات الهامشية ، ان دلت على شيء ، فلن تدل الا على ان اليمين المحافظ يشعر ـ اليوم ـ اكثر من أي وقت مضى بأن الارض تميد من تحت قدميه لان التاريخ سيصنع بدونه ، فاليسار وحده مهيأ لصنع التاريخ ، لا لانه صاحب المصلحة الحقيقية في التغيير فحسب ، بل لانه يعيش تناقضات التاريخ بكل دقائقها وتفاصيلها وبمنتهى الحدة والقسوة .

اليسار وحده قادر على اعطاء معنى للتاريخ لانه ليس انتظارا بل ممارسة . وهل التاريخ غير الحركة والتغيير عن طريق الفعل والممارسة ؟

والتاريخ ، من حيث انه لاينفصل عن الفعل والممارسة ، هو مستقبل بقدر ما هو ماض وحاضر ، فالتاريخ كما يقول انطون مقدسي : « لايضع مقاييس مسبقة يحتذيها ، بل يكشف وينشيء مقاييسه تدريجيا » (١) .

واذا كان التاريخ ديالكتيكيا ، فان هذه الديالكتيك ليست جاهزة ومصنوعة سلفا ، فالماركسية المثالية لاترى في الديالكتيك بعد ان اتم صنعها التاريخ ، وهي لاترى الديالكتيك المكونة للتاريخ نفسه .

لايتحقق التاريخ من غير الانسان . والتاريخ ليس محددا تحديدا جبريا سابقا دفعة واحدة ، ولكن في طريقه دائما الى التحديد والتوحيد . وان عملية التجميع هذه سوف تفضي في النهاية الى ان لايكون للتاريخ سوى معنى واحد .

لايتحقق التاريخ خارجا عنا ، ويقتصر دورنا فقط على تأمل سياقه وحركته . اننا لانخضع لديالكتيك التاريخ الا بقدر ما نصنع التاريخ ديالكتيكيا . وكما قال سارتر في رده الشهير على كامو : « حين يعطي الانسان للتاريخ غاية ، فان كل شيء فيه يأخذ معناه » .

---

(١) حوار مع انطون مقدسي في ملحق الثورة الثقافي بتاريخ ١٩٧٨/٥/٤ .

لمحات في فلسفة التطور الاقتصادي
والأهمية الخاصة لفكر كوزنيتس

د. محمد بشار كبارة

١ ــ تمهيد :

ان اقتصاديات التنمية وعملية تطوير البلدان النامية ما زالت مشكلة واسعة ومتشابكة على الرغم من أن الاقتصاد قد تطور من مجرد كونه فرعا من فروع المعرفة الى علم حديث قائم بذاته ، أساسه الرقم والمنطق والعقلانية ، وله قواعده ونظرياته القائمة على أسس ومرتكزات ومعايير موضوعية تبرهن بالحساب والرياضيات والنماذج القياسية . وتشابك تلك المشكلة ، التي هي احدى أهم مشاكل هذا العصر ، يعود الى تداخل العوامل الاقتصادية مع الاعتبارات السياسية والاجتماعية والفلسفية والتاريخية .

وهذه الحقيقة هي التي دفعت بروبرت ماكنمارا ، رئيس المصرف الدولي للانماء واعادة التعمير الى التصريح ، خلال انعقاد المؤتمر السنوي لحكام المصرف الدولي وصندوق النقد الدولي في واشنطن في خريف ١٩٧٧ ، بما معناه أن الدول المتقدمة والمنظمات الدولية لم تستطع خلال الثلاثين سنة المنصرمة من النفاذ الى صلب مشكلة التنمية في دول العالم الثالث وما زالت « الهوة » بين مستوى الدخل في البلدان المتقدمة ومستواه في البلدان النامية تتسع باستمرار على الرغم من تدفق المساعدات المالية والمعونات على اختلاف أنواعها ومصادرها الى تلك الدول .

ولما كانت الاعتبارات التي تتداخل في عملية تطوير البلدان النامية عديدة ومتشابكة ، فان الباحثين انطلقوا في استقصائهم باتجاهات متعددة ومختلفة ، وذهب بعضهم لدراسة تاريخ الامم وتطورها الاقتصادي والاجتماعي ليستلهموا ويستمدوا الدروس والعبر والشواهد التجريبية « empirical evidence » .

٢ ـ أهمية فهم تاريخ التطور الاقتصادي :

تنطلق فائدة دراسة « تاريخ التطور الاقتصادي » وجذور تطور الفكر الاقتصادي لفهم مسألة التنمية الاقتصادية والاجتماعية في البلدان النامية من ماهية « تاريخ التطور الاقتصادي » بحد ذاته . فهو تلك الدراسة التي توضح كيف كان الانسان عبر العصور يستغل جميع القوى والموارد التي اتيحت له لاشباع متطلباته المادية ، وهو تلك الدراسة التي تكشف التغيرات التي طرأت على « المؤسسات » التي اوجدها الانسان لحل المشاكل التي واجهته ، وهو تلك الدراسة التي تستقصي وتفند الوسائل والسبل التي استخدمها ، وهو أخيرا وليس آخرا الدراسة التي تكشف آمال الانسان وتطلعاته عبر العصور ، تلك الامال والتطلعات التي انصهرت في عملية التنمية المتواصلة او نتجت عنها .

ولا شك أنه في أمكان أي مجتمع ، بل ومن واجبه ، أن يتعلم من تاريخ المجتمعات الاخرى وتجاربها . اذ أن المعطيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنفسية تختلف من بلد الى آخر مما يجعل بعض البلدان تتطور اقتصاديا واجتماعيا قبل غيرها ، أو أسرع من غيرها ، لذلك فان البلدان المتأخرة عن الركب تصبح في وضع يمكن لها فيه أن تستخلص العبر من تجارب غيرها ، وتتنبه الى مايمكن له ان ينجح ، ومايمكن له ان يفشل من الاساليب والسبل التي اعتمدتها البلدان المتقدمة في حركتها الانمائية وخلال تطورها الاقتصادي والاجتماعي . هذا من ناحية ، اما من ناحية اخرى فان دراسة « تاريخ التطور الاقتصادي » المطلوب لفهم مسألة التنمية الاقتصادية في بلد ما لاتنحصر في دراسة تاريخ البلد المعني بقدر ماتمتد لتشمل دراسة تاريخ التطور الاقتصادي والاجتماعي للامم الاخرى . ولكي يتمكن الاقتصادي في بلد نام من ايجاد الحلول المناسبة للمشاكل التي تواجه اقتصاد بلده لابد له من العودة لتفحص الخلفيات التاريخية لتلك المشاكل ، وعندما يقدم على ذلك فانه غالبا مايرى انه امام نوعين من العوامل : عوامل داخلية « endogenous factors » يمكن فهمها من خلال دراسة تاريخ التطور الداخلي للبلد المعني ، وعوامل خارجية exogenous factors تدفع الباحث الى دراسة تاريخ تطور بلدان اخرى بغية فهم منشئها الحقيقي وابعاد آثارها في حركة التطور الداخلي للبلد المعني . فنحن ، على سبيل المثال ، لانستطيع التكلم عن أسباب التخلف الاقتصادي للهند حاليا دون التطرق الى

بحث دور السيطرة البريطانية على الهند . لذلك لابد من دراسة تاريخ التطورالاقتصادي للهند لكي يسهل فهم العوامل الداخلية التي ادت الى تخلف الهند وتركها بين عداد الدول المتاخرة اقتصاديا ؛ كما لابد ايضا من دراسة تأريخ التطور الاقتصادي في اوروبا عامة وفي بريطانيا خاصة لكي تكشف العوامل الخارجية التي ادت الى تخلف الاقتصاد الهندي .

ثم ان اختيار المنهاج الاقتصادي والاجتماعي المناسب لحل المشاكل التي تواجهاقتصاد بلد نام كالاقتصاد الهندي حاليا ؛ ينطلق في اساسه من تفهم الاسباب التاريخية للتخلف الاقتصادي لذلك البلد ، ومن تطبيق اساليب معينة ثبت نجاحها عندما طبقت في بلدان اخرى من تلك التي اصبحت بلدانا متقدمة في المجتمع العالمي . واخيرا ، فان اقتباس تلك الاساليب من البلدان المتقدمة وتطبيقها في بلدان اقل تطورا لايمكن له ان يكون فعالا وبالشكل المرغوب فيه مالم يتناغم مع المعطيات الحضارية والنفسية السائدة في البلد المراد تطويره ، فالسبل والاساليب المطلوبة اذن هي تلك التي لاتتعارض مع التراث الحضاري والوضع النفسي للبلد المعني من جهة ، وهي التي يمكن لها ان تتفاعل مع ذلك التراث وذالكالوضع لتطوره وترتقي به الى درجات أعلى من الرقي المادي والحضاري من جهة اخرى .

٣ ـ المناهج الفكرية في دراسة تاريخ التطور الاقتصادي :

في فلسفة تاريخ التطور الاقتصادي مدارس متعددة يعتمد كل منها في الاساس على نظرية محددة هي في الواقع بمثابة تعميم « generalization » معين مستمد في الاساس من التجارب التاريخية التي مرت بها البلدان المتقدمة . وتلك التعميمات تتعلق في الواقع بطبيعة ومعالم عملية التنمية الاقتصادية كما حدثت في تلك البلدان خلال فترة زمنية معينة .

ويمكن القول ان جميع تلك المدارس او النظريات تقع ضمن « مجال ادراكي » Conceptual spectrum له قطبان مغاليان بالتطرف ، وهما في الواقع مدرستان رئيستان متناقضتان :

المدرسة الاولى هي « المدرسة الحتمية » Determinist School

والمدرسة الثانية هي « المدرسة العشوائية او الجزافية » Randomness School

تنطلق « المدرسة الحتمية » بشكل رئيسي من الاسس التي ولدتها افكار هيغل ، والتي جاء كارل ماركس ليعطيها بعدا اضافيا وعمقا جديدا . ويعتمد الاساس التحليلي لهذه المدرسة على جدلية تعتبر ان لكل موقف او مقولة ـ « طريحة » Thesis ـ تحتوي في داخلها على « طريحة مضادة » ـ « نقيضة » Antithesis ـ وهذا التكوين يولد تناقضا بين الاثنين يؤدي تفاقمه الى خلق حالة او مقولة جديدة ـ « جميعة » Synthesis تشكل بحد ذاتها فيما بعد « طريحة » جديدة يتولد من خلالها تناقض جديد ، وهكذا دواليك . وتقدم المدرسة الحتمية تحليلا شاملا للامور تفسيرات تيليولوجية Teleological وتشدد على حتمية سير الاحداث وتطورها في أي مجتمع وزمان ضمن مراحل معينة متتالية . من هذه المنطلقات فان اعتماد الفكر الماركسي على « المادية الجدلية » Dialectical Materialism يجعل للتطور مسارا واضحا وصورة حتمية ، ويترك للمحلل الملتزم امكانية الجزم بان مطلق مجتمع يمر خلال تطوره الاقتصادي والاجتماعي بعملية تغيير متواصلة . وهذا التغيير متأصل بطبيعة التناقض الذي يتولد بين اسلوب الانتاج Mode of production الذي يضم « قوى الانتاج » Forces of production وعلاقات الانتاج Relations of production وبين « البناء الفوقي » Superstructure (اي الافكار والمعتقدات والوضع الاجتماعي والسياسي والحقوقي الخ ...) . والتناقض بين هذين المفهومين يؤدي الى صراع طبقي ينتهي بتغيير في « البناء الفوقي » Superstructure ذاته ، ويخلق وضعا جديدا للظرف الجديد يتغير بدوره عند تغيير ذلك الظرف .

ويشرح ماركس فيؤكد ان كل مجتمع يسعى لتكوين « اسلوب انتاج » Mode of production معين يحقق من خلاله اكبر قدر ممكن من الفائدة المادية ، « واسلوب الانتاج » هذا يؤثر في المجتمع بشكل يولد له فيه « بناء فوقيا » Superstructure معينا ، الا ان هذا « البناء الفوقي » يؤثر بعد تكونه في « اسلوب الانتاج » بحد ذاته ، ويصبح بعد فترة عاملا مقيدا له ثم تتولد « تناقضات » بين الاثنين تنتهي بتغيير جديد . والعنصر الديناميكي الذي يولد التغيير بالنسبة الى فلسفة ماركس هو التطور التكنولوجي ، الذي يؤثر في صيغة العمل وفي البناء الفوقي ويخلق حالة جديدة . لذلك فان عملية التنمية بالنسبة الى الفكر الماركسي هي حركية وديناميكية بطبيعتها . الحركة والتغيير هما القاعدة ، فالتكنولوجيا تتطور باستمرار ، يطورها الانسان ، والتطور التكنولوجي هو بمثابة المحرك الذي يولد التغيير الاقتصادي والاجتماعي باستمرار . يؤكد ماركس بان ثمة صراعا لايمكن تسويته

ينشأ من التناقض بين مصالح من يملكون وسائل الانتاج وبين الذين لايملكون شيئا سوى قدرتهم على العمل . وهذا الصراع الناشيء عن تناقض اساسي يولد حربا طبقية هي بمثابة « آلية » التغيير الاقتصادي والاجتماعي .

من هذا المنطلق الفكري يجزم ماركس ان اي مجتمع يمر خلال تطوره التاريخي بخمس مراحل ؛ كل واحدة منها تكون اكثر تطورا بمضمونها الاقتصادي والاجتماعي من سابقتها وهي المراحل التالية : الشاعية البدائية ؛ العبودية ؛ الاقطاعية ؛ الرأسمالية ؛ الاشتراكية . ومن ثم تأتي المرحلة المثلى وهي الشيوعية الكاملة التي لم يتوصل اليها أي بلد من بلدان العالم حتى الآن . ولكل مرحلة من هذه المراحل نظام اقتصادي واجتماعي خاص بها . ولما كان « التصنيع » هو مرتكز النظام الرأسمالي ؛ فان ماركس يجزم بحتمية تصنيع البلدان النامية ويذهب ليقول : «ان البلد الاكثر تطورا من الوجهة الصناعية انما يبين فقط للبلدان الاقل تطورا صورة مستقبلها الخاص . »(١)

واذا كان ما تقدم يسلط بعض الاضواء على الملامح الرئيسية للخط الفكري ؛ الذي تعتمده « المدرسة الحتمية » ؛ فان الفلسفة الماركسية تشكل بمجملها منهجا فكريا واضحا ومتكاملا . وهذا المنهج قابل لان يستخرج من خلاله التفسيرات والتعليلات النظرية للتطور التاريخي لاي مجتمع ، كما انه قابل لان يعتمد كأساس لتنبؤ طبيعة المسار الذي ستنحوه التحولات الاجتماعية والتطور الاقتصادي في المستقبل .

اما المدرسة الرئيسية الثانية ؛ وهي التي يطلق عليها « العشوائية أو الجزافية » Randomness School ، فانها على نقيض المدرسة الحتمية تماما وتشكل القطب الآخر المقابل بتطرفه الفكري . والمدرسة العشوائية هذه ضمت عددا كبيرا من الباحثين والدارسين والمفكرين من بينهم كروتشي(٢) B. Croce وكولينغوود(٣) R.G. Collingwood وهي تشدد

(١) كارل ماركس ، رأس المال (دمشق : دار اليقظة العربية ١٩٥٨) صفحة ١١ مقدمة الطبعة الاولى الالمانية .

(٢) B. Croce, **The Theory and History of Historiography,** (London : G. G. Harrap, 1921) .

(٣) R. G. Collingwood, **The Idea of History,** (Oxford : Clarendon Press, 1951).

على « الخصائص المميزة والفريدة » للاشياء وعلى أهمية الزمان والمكان ، وما يفرضانه من معطيات مميزة تؤثر في طبيعة الامور ومسار التطورات . ولما كانت هذه المدرسة تأخذ بمبدأ أن لكل وضع حالته الخاصة ، فان امكانيات « التعميم » لتفسير عملية التنمية او تعليلها تصبح ضيقة جدا ومحدودة هذا ان لم نقل انها تكون مفقودة تماما .

واذا كانت المدرستان المذكورتان تعتبران بمثابة القطبين الفكريين الرئيسيين والمتناقضين ، فان الادبيات الاقتصادية مليئة بالنظريات والمحاولات التنظيرية الاخرى التي تعتبر أقل مغالاة او تطرفا من المدرستين المذكورتين . كما ان ثمة محاولات متعددة استهدفت تقريب التباين بين موقف « المدرسة الحتمية » وموقف « المدرسة الجزافية » ، اما عن طريق طرح اعادة تفسير أو تعليل لهما ، واما عن طريق تقديم موقف ثالث جديد له أسسه النظرية ويعتمد على المنطق والشواهد التجريبية . وفي هذا المضمار يبدو « النموذج التاريخي » Historical Model ، الذي يقدمه كورشينكرون Gurschinkron متميزا ومعقولا (١) .

« نموذج » كورشينكرون هو بمثابة جسر للموقفين المضادين المذكورين ، أو « جمعية » جديدة تنطلق من التناقض القائم بين النظريتين الغاليتين . والتنظير الكورشينكروني لا يعتمد على تدعيم الشواهد التجريبية له ، اذ انه مستنبط اصلا من صلب التجارب التاريخية لعمليات التنمية الاقتصادية والاجتماعية ، كما عاشتها البلدان المصنعة والاكثر تطورا خلال التحولات الهيكلية التي مرت بها بنيتها الاقتصادية وخلال عملية نموها الاقتصادي والاجتماعي . وتكمن أهمية « نموذج » كورشينكرون في كونه محاولة فريدة يصعب لاحد وصفها بأنها « تغميشية او اصطفائية » Eclectical تأخذ من الموقفين المتناقضين ، اذ هي في الواقع تنظير جديد يمكن اعتباره ، اذا ما اعتمد المنطق الجدلي ، أنه ينطلق من « الطريحة الجديدة » أو « الجميعة » Synthesis المنبثقة من التناقض بين المحورين الفكريين المتمثلين « بالمدرسة الحتمية » من جهة « وبالمدرسة الجزافية » من جهة اخرى .

---

(1) A. Gerschenkron, **Economic Backwardness in Historical Perspective**, (New York : Frederick A. Praeger, Publishers,1962).

يلتقي فكر كورشنفرون مع فلسفة « المدرسة الجزافية » بتأكيده على أن عملية التنمية تختلف من بلد الى آخر ومن حقبة زمنية الى أخرى . بيد انه يغاير تلك المدرسة ويطابق « المدرسة الحتمية » عندما يجزم ، في الوقت نفسه ، بأن الاختلاف في عملية التنمية بين مكان وآخر وزمان وآخر هو « اختلاف منهجي systematic difference » كذلك عندما يجزم بحتمية تصنيع البلدان النامية اذ لا فرق بالنسبة الى الكورشينفرون بين « التنمية » و « التصنيع » .

استخلص كورشينفرون « تعميماته » بعد تمحيص طويل وتحليل دقيق للتجارب التاريخية لمعظم الدول المتقدمة اقتصاديا . وذهب ليؤكد ان الاختلاف في عملية التنمية بين بلد وآخر لايعدو عن كونه اختلافا في التفاصيل فقط ، اذ ان « دالة التنمية » development function الضرورية لعملية التطوير هي واحدة في جميع الحالات، فهنالك دائما حاجة اولا : الى « اداة مؤسسية » Institutional Instrument وثانيا : الى« ايديولوجية » Ideology و« روح » Spirt وذلك لتعبئة الطاقة الانسانية وشحنها فكريا وروحيا من جهة ، ولضبط تلك الطاقة وتوجيهها لخدمة اغراض التنمية الاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى . بيد ان « دالة التنمية » هذه ، التي تتمثل « بالاداة المؤسسية » و « بالايديولوجية » الفكرية والتي تؤدي الى انطلاق عملية التنمية ودفعها ، تتجسد غالبا باشكال مختلفة وفقا للاعتبارات المستمدة من المعطيات الزمنية والمكانية لكل بلد او مجتمع ابان انطلاقته الانمائية . لذلك يركز كورشينفرون على أن الاختلاف في عملية التنمية بين بلد وآخر ، مهما تغايرت جزئياتها ، يبقى اختلافا منهجيا، بطبيعته لكون « دالة التنمية » تبقى دائما واحدة على الرغم من انها تتجسد في قوالب واشكال مختلفة لتتلاءم مع معطيات كل مجتمع من المجتمعات .

واذا كان كورشينفرون قد حدد « دالة التنمية » فان المحور الاساسي لنظريته يكمن في مبدأ « الاحلال او الاستعاضة » Substitution الذي استنبطه . اذ لما كان وجود « دالة التنمية » التي اعتمدها ، والمتمثلة « بالادارة المؤسسية » و « الايديولوجية » امر لا غنى عنه فان امكانيات « الاحلال والاستعاضة » بالنسبة الى « المؤسسات » و « الايديولوجيات » هي كبيرة وواسعة . ولذلك فانه يشرح ويعلل بان هنالك دائما حاجة الى وجود « اداة مؤسسية » و « ايديولوجية » الا أن هذه المؤسسات والايديولوجيات ليست واحدة ، اذ ثمة سلسلة واسعة من « المؤسسات » و « الايديولوجيات » ، والانسان

اما بالنسبة الى مبدأ « الفرصة » الذي يشدد كورشينغرون على أهميته فانه يتمثل بكون البلد النامي يتوفر لديه « فرصة » أكبر من البلد المتقدم لتطوير اقتصاده وبنيته الاجتماعية ، اذ أن البلد النامي يتلمس الهوة الكبيرة التي تفصل بين المستوى الذي يكون سائدا فيه وبين المستوى الاعلى للبلدان المتقدمة التي يراها أو للاوضاع الافضل التي يكفي أن يتصورها . وبقدر ما يكون البلد النامي متخلفا ، بقدر ما تكون « الفرصة » لديه أكبر للتطور وللاستفادة من تجارب البلدان المتقدمة . كذلك فان « فرصته » تكون اكبر لاعتماد احدث المبتكرات التقنية والاساليب المتطورة التي تم التوصل اليها في المجتمعات الاكثر تطورا دون اضطراره الى المرور بمراحل التدرج التجريبي التي مرت بها تلك المجتمعات قبل أن تعتمد تلك المبتكرات التقنية المتطورة . ومن هذا المنطلق يأخذ كورشينغرون بمبدأ جديد يطرحه على البلدان النامية وهو : « الميزة المؤاتية للبلد المتخلف » the advantage of the late comer . ويبين كورشينغرون أن « المحرض » أو « الحفاز » catalyst الذي يساعد على البدء بعملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية في البلد النامي يكمن في ادراك « الفرصة » وفي اعتماد احدث انواع التكنولوجيا المتوفرة في العالم بغية تسريع وتائر النمو والتطور الصناعي في ذلك البلد .

وعموما ، فان نظرية كورشينغرون تتركز حول عملية التصنيع — ضرورتها وضرورياتها — فهو يعالج مشكلة التنمية الاقتصادية على انها مواكبة تماما لعملية التصنيع ، كما يؤكد على ان ثمة « شروطا » لازمة وضرورية prerequisites يتوجب توفرها كيما يفسح المجال امام عملية التصنيع لتقفز قفزتها الكبرى The Big Industrial Spurt وهذه الشروط لا يمكن أن تتوفر الا عبر تغيير تاريخي طويل الامد . وهنا يتضح ايضا مدى تطابق فكر كورشينغرون مع الفكر الماركسي ، بيد ان الاول يشدد على وجود مرونة كبيرة وتنوع في عملية التصنيع فنجده يطبق مبدأ « الاحلال أو الاستعاضة » لا على « دالة التنمية » فقط بل على مفهوم « الشروط المسبقة واللازمة » للتصنيع prerequisites for industrialization لذلك فهو يشرح ويعلل انه اذا لم تتوفر بعض هذه « الشروط اللازمة » (على سبيل المثال تلك التي يشدد عليها روستو في نظريته — مراحل النمو الاقتصادي) عشية البدء بعملية التصنيع ، فان بعض المؤسسات أو العوامل البديلة توجد بالضرورة لتأدية الدور الذي تقوم به « الشروط اللازمة » الناقصة أو الغائبة بشكل دائم أو مرحليا الى حين ظهورها .

وتتجلى المية كورشينفرون أيضا عندما يعلل الفروقات في طبيعة « المؤسسات » المحركة لعملية التنمية بين بلد وآخر ويعزوها « للنسبية Relative Backwardness ويبين بانه بقدر ماتكون درجة التخلف في البلد المعنى أكبر ابان انطلاقته الانمائية بقدر ما يرجح بأن يشهد ذلك البلد قفزة صناعية منفجرة بسرعتها ومفاجئة بتوقيتها ، وبأن يأخذ التصنيع منحى الاعتماد على الانتاج الضخم large scale production ، وبأن يكون الاعتماد في التصنيع على انتاج السلع الراسمالية المعمرة capital goods ، عوضا عن السلع الاستهلاكية ، وبان تكون « الاداة المؤسسية » أكثر شمولا وأكثر اعتمادا على الوسائل الزجرية في الادارة ؛ وبان يكون الاعتماد على القطاع الزراعي كمصدر لليد العاملة ورأس المال الضروري للتصنيع ضعيفا .

٤ ـ خاتمة واستخلاصات :

ان عملية التطوير الاقتصادي والاجتماعي للبلدان النامية تتطلب دراسة تاريخ التطور الاقتصادي وفهمه ، وهذا الفهم ضروري كيما يحسن اختيار المنهاج الاقتصادي والاجتماعي المناسب أو « النموذج » الذي بوساطته يمكن للبلد النامي حل المشاكل الاقتصادية التي تواجهه . اذ لا بد من أجل ضمان توفر الحدود الدنيا لاحتمالات نجاح ذلك المنهاج من أن يكون غير متعارض مع التراث الحضاري والوضع النفسي للبلد المعني من جهة وأن يكون قادرا على التفاعل مع ذلك الوضع وذاك التراث لتطويره والارتقاء به ماديا وحضاريا من جهة أخرى .

والادبيات الاقتصادية تضع بين يدي المحلل عددا كبيرا من النظريات والمحاولات والنماذج ، وجميعها يقع ضمن تصنيف يساره « المدرسة الحتمية » ويمينه « المدرسة الجزافية » . ثم ان الاجتهادات والاجتهادات المعاكسة والتناقضات كبيرة ومتشعبة ؛ بيد ان هنالك أيضا محاولات التقريب التباين بعضها « تقبني » Eclectical جامع والآخر استخلاصي وتوفيقي . كذلك فثمة محاولات فذة لها أصالتها الخاصة استطاعت ان تصهر معادن مختلفة وتسبك منها مزيجا مستحدثا في قوالب مرنة تتناغم مع المعطيات الزمنية والمكانية، ويعتبر «نموذج» كورشينفرون Gerschenckron's Model متميزا في هذا المضمار .

ومع ان أفكار كورشينغرون ليست خالية من النواقص والثغرات ولا تتصف بشمولية « النموذج الماركسي » ؛ بيد انها من أكثر النماذج واقعية في حقل تاريخ التطور الاقتصادي وأكبرها امكانية للتطبيق ، ولا غرو فلقد استمد كورشينغرون « تعميماته » من صلب التجارب التاريخية التي مرت بها معظم البلدان المصنعة في العالم .

يميل الفكر الكورشينغروني باتجاه أفكار « المدرسة الجزافية » عندما يؤكد ان عملية التنمية في اي بلد من البلدان تنطلق من المعطيات القائمة في البلد نفسه ؛ الا انه يتفق مع « المدرسة الحتمية » عندما يبين أن الاختلاف في عملية التنمية من مكان الى مكان هو « اختلاف منهجي » ، وعندما يجزم « بحتمية » تصنيع البلدان النامية . كذلك فان نظرية كورشينغرون تعتمد على التحليل التاريخي القائل بوجود « مراحل » الامر الذي تعتمده « المدرسة الحتمية » . ومن الواضح أن الاطار الفكري الذي يقدمه كورشينغرون هو بمثابة جسر يصل الهوة الفكرية التي تفصل بين « الاتجاه الحتمي » و « الاتجاه الجزافي » بوساطة تركيب منهجي يتحلى بمنطقية ظاهرة .

ويمكن للنظرية التي يطرحها كورشينغرون بأن تسمى « نظرية المرحلة » « Stage Theory » . بيد ان فكر كورشينغرون يتمحور حول مرحلة التصنيع ، لذا « فالمراحل » بالنسبة اليه تنحصر في مرحلتين فقط : فهو يبين ان كل المجتمعات ، بغض النظر عن التغاير في المعطيات الاقتصادية والاجتماعية وفي المؤسسات العاملة فيها ، تمر في مرحلة « ما قبل التصنيع » ثم في مرحلة « الدولة المصنعة » . ويتصف « نموذج » كورشينغرون ، لكونه « نظرية مرحلة » ، بتماثله مع الشكل العام لبقية « نماذج المراحل » مثل نظريات روستو R. R. Rostow وليست F. List وهيلد برانك B. Hildebrank وبوخر K. Bucher وشمولر G. Schmoller وسومبارت W. Sombart وغيرهم على الرغم من أن لكل منها تفاصيلها الخاصة (١) .

كذلك ينحو كورشينغرون المنحى القائل بضرورة توفير « الشروط المسبقة واللازمة »

---

(١) W. W. Rostow, The Stages of Economic Growth : A Non - Cmmunist Manifesto, (Cembridge : The University Press, 1967).

للانطلاقة الانمائية والتي تحوم حول ضرورة اجراء تغييرات اجتماعية وتغيير في «المؤسسات» لفتح المجال أمام امكانية تحقيق « القفزة الواسعة نحو التصنيع » . وهـذا مبدأ تقر بصحته الاغلبية الكبرى من منظري تاريخ التطور الاقتصادي ، ويأخذ به « أتباع المدرسة الحتمية » والمغايرون لها أمثال روستو في آن واحد ، كما ينادي بـه « الوجدانيون » أيضا . فالمجتمع الصناعي المتطور لا يمكن له ان يقوم الا بعد « عملية تحويل ضخمة » Great Transformation كما يسميها بولاني (١) K. Polanyi ولا يمكن له أن يخلق بين عشية وضحاها ، كذلك لا يمكن أن توجده « المؤسسات » ذاتها التي احتوت مرحلة ما قبل التصنيع .

ان التمحيص في دقائق تاريخ التطور الاقتصادي ودراسة المناهج الفلسفية للمدارس الفكرية المتعددة التي وضعت نماذج وأطرا تنظيرية لمسالك التطور الاقتصادي والاجتماعي تاريخيا يدفع الى الاعتقاد انه لا يمكن للبلدان النامية أن تكسر الحلقة المفرغة التي تدور فيها دون أن تعتمد الاساليب الكفيلة بتحويلها الى مجتمعات صناعية . كذلك فان باستطاعة البلدان النامية ان تختصر مراحل زمنية كبيرة ، مرت بها البلدان المتقدمة في أثناء تطورها ، وذلك باعتماد وسائل علمية وتقنية متطورة لم تكن متوفرة في الماضي للبلدان التي اصبحت متقدمة حاليا بل على العكس ، فانها وليدة التجارب التي مرت بهـا تلك البلدان .

اذا كان الاطار التحليلي الذي يوفره كورشينغرون يثير الرؤية أمام الباحثين وراء سبل تطوير الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية في البلدان النامية ، واذا كانت « دالة التنمية » التي يتكلم عنها لها الفعالية المرغوبة ، فان السؤال المتشعب الذي يبقى مطروحا أمام المهتمين بشؤون مستقبل الوطن العربي هو : ما هي المكونات المحلية « لدالة التنمية » هذه ، وهل ان تلك المكونات في حال وجودها مستوفية للشروط المطلوبة وكافية لتحقيق التحويل الاقتصادي والاجتماعي المنشود . كذلك وبما أن مستقبل التطور الاقتصادي والاجتماعي العربي رهن ، والى حدود كبرى ، بتحقيق التكامل الاقتصادي العربي الذي

(١) K. Polanyi, **The Great Transformation,** (Boston : Beacon Press, 1967).

بات هدفا تسعى اليه كل دولة من الدول العربية ، فان السؤال الاخر الذي يبرز هو : هل يمكن ان يتحقق التكامل بين الدول العربية على الرغم من اختلاف طبيعة « المؤسسات » و « الايديولوجيات » حتى اذا سلمنا جدلا بأن ما هو قائم منها في كل قطر من الاقطار العربية مستوف ، في حد ذاته ، للشروط المطلوبة لتسميته « دالة التنمية » لكل قطر من هذه الاقطار ؟

ختاما ، فانه اذا كنا ننظر الى المستقبل الاقتصادي للاقطار العربية مجتمعة أو الى مستقبل قطر واحد منها فقط ، فان النظرة التاريخية بحد ذاتها هي ضرورية جدا ولكنها ليست كافية . اذ انها حتى ولو كانت ثاقبة وانارت الرؤية المستقبلية ، وحتى اذا تمخض عنها ايجاد واعتماد « الاداة المؤسسية » الملائمة و « الايديولوجية أو الروح » المثالية ، فان مكامن التحدي تبقى في حصر الاهداف الاقتصادية والاجتماعية في المدى الحاضر والبعيد ووضع الاستراتيجيات ورسم الخطط المرحلية المنسقة والمترابطة وتنفيذها واعتماد « السياسات » الاقتصادية والاجتماعية المتكاملة والمتناغمة متبعين المسار الاقتصادي الذي يتجه الى تحقيق « التوازن الاقتصادي العام » بمفهومه الديناميكي . وهذا كله له شروط ومعايير وقواعد ونظريات وأساليب ممارسة في علم الاقتصاد الحديث .

* * *

المراجع

(١) كارل ماركس ، رأس المال ، دمشق : دار اليقظة العربية ١٩٥٨ .

2 — Baran, paul Eric Hobsbawn. « The Stagës of Economic Growth, » **Kyklos**, XIV, No. 2 (1961).

3 — Cairncross, Alexander K. « Essays in Bibliography and Criticism, XIV : The Stages of Economic Growth, » **The Economic History Review**, Second series, XIII, No 3 (April 1961).

4 — G. D. H. Cole **A History of Socialist Thought**, Vol. I, 1953

5 — Collingwood, Robin George. **The Idea of History.** Oxford: Clarendon Press, 1951.

6 — Croce. Benedetto. **The Theory and History of Historiography** . London : G. G. Harrap . 1961 .

7 — Engels, Frederick. **Anti-Duhring.** Third edition. Moscow : Foreign Languages Publishing House, 1962.

8 — Gerschenkron, Alexander. Economic Backwardness in **Historical perspective**. New York : Frederick A. Praeger, Publishers, 1962.

9 — Marx, Karl. **Capital : A Critique of PoliticalEconomy.** New York : The Modern Library, 1906.

10 — Polanyi, Karl. **The Great Transformation.** Boston : Beacon Press, 1967.

11 — Rostow, Walt Whitman. **The Stages of Economic Growth: A Non-Communist** Manifesto. Cambridge : The University Press, 1967.

12 — Schumpeter, Joseph Alois. Capitalism, Socialism, and **Democracy.** Third edition. New York : Harper & Brothers, Publishers, 1950.

المكونات الأساسية للوجود

الجوهر ـ الموضوع ـ الشكل

بهجت سليمان

هذه المسالة تبدو اكثر الحاحا في مجال فلسفة الفن والادب منها في اي مجال سواه ، وبالرغم من ذلك ، فان هذا لن يدفعني الى مناقشة المسالة باعتبارها مسالة فنية او ادبية، بقدر ماهي مسالة عامة وشاملة . ان هذه المسالة هي ، في الواقع ، مسألة الوجودبكلياته واجزائه ، وبفهمها الفهم الصحيح ، نستطيع حل ازمة فهم العلاقات التي تحكم الجوهر والشكل والموضوع .

ان الحقيقة هي التعبير المعرفي عن علاقة او مجموع علاقات محددة في واقعة أو ظاهرة مادية ما . وهذا التعبير المعرفي يجب ان يكون مطابقا للعلاقة او العلاقات التي يعبر عنها كما هي في الواقع ، لاكما تبدو لنا ، بهذا الشرط فقط تستطيع تسمية التعبير المعرفي بالحقيقة . إن الحقيقة اذن يجب أن تكون صادقة ، ومطابقة لمقتضى الحال في الواقع الذي تعبر عنه ؛ اما اذا كان التعبير المعرفي كاذبا ، فان صفة الحقيقة تنتفي ـ حينئذ ـ عنه ؛ لان التعبير الكاذب عن حال مادية ، ليس سوى بعد عن هذه الحال وفهمها ، ان التعبير المعرفي الكاذب هو بمثابة ضلال الذهن البشري عن مكان وزمان وحياة الحال المادية التي يفتش عنها .

وقبل إن انتقل من الكلام عن معنى الحقيقة الى البحث في مكوناتها ، هناك ملاحظة تجدر الاشارة اليها . وهي أن اللاحسي لايمكن الاستدلال عليه الا بالحسي ، وبمعنى أدق ، ان الحسي هو منبع واصل ودليل اللاحسي . والرياضيات مثلا هي افضل نموذج للتجريد ومع هذا فلايمكن في النهاية التعامل في الرياضيات الا بالحسي (الرموز) ؛ فالرموز هي شارات ظاهرة ، كما أن نتيجة كل تجريد هو التجسيد ، بالضبط كما هو الحال بالنسبة لعملية التجريد ذاتها ، فهي تعامل مع الواقع المحسوس ، واستنباط أو تجريد الصفات والعلاقات منه .

وبما ان الحقيقة تعكس واقع ظاهرة ما ، فهي ولاشك تتناول مكوناتها وتعبر عنها . وعليه ، فان مكونات الحقيقة لابد أن تشمل المكونات الاساسية لاية ظاهرة تعكسها ؛ بمعنى آخر ، لايمكن لحقيقة ما ان تستقيم مالم تتوفر فيها المكونات الاساسية لاية واقعة . فما هي تلك المكونات الاساسية لاية ظاهرة في الوجود ؟

إن كل ظاهرة مهما بلغت من البساطة أو التعقيد أو التركيب ، تتألف من علاقة أو مجموع علاقات مركبة ، وهذه الظاهرة بعلاقاتها المذكورة تشكل مادة أو محتوى لحقيقة هي بالضبط حقيقتها وحدها دون سواها . ان الوجود بكليته؛ يتألف من مجموع ظواهره؛ إذن فهو حقيقة كبرى تتكون من مجموع الحقائق الصغرى التي تتضمنها في سياق وجودها الزماني والمكاني .

وبما أنه ليس شرطا أن يكون الوجود محسوسا فحسب ، بل يكون مدركا أحيانا ؛ فان الحقيقة هي من النوع الثاني ، أي من نوع الوجود المدرك ، ان الوجود يتألف دائما من محسوسيته ومدركيته معا ، ولكن لايستدل على المدرك الا بالمحسوس ، ولايوجد المدرك الا في سياق حركة المحسوس ، وعلى هذا نستطيع القول : إن الظاهرة يمكن أن تكون محسوسة كما يمكن ان تكون مدركة ، أي معنوية ، كالظواهر الفنية والأدبية (المعاني الشعرية وما اليها) .. الخ . ولكن الظاهرة المدركة لايمكن أن تعبر عن نفسها الا بواسطة ادوات محسوسة ، تماما كما هي تعبر عن واقع محسوس .

ولتحليل وفهم حقيقة ، لابد من اللجوء الى تحليل وفهم مادتها الاصلية الظاهراتية ، فلتحليل وفهم حقيقة الماء مثلا لابد لنا من تحليل وفهم الماء نفسه ، من حيث هو ظاهرة مادية موجودة في الواقع ، ولو لم نقم بالتحليل العملي الحسي للماء ، لما عرفنا أو توصلنا الى التعبير المعرفي عنها ، أي الى الحقيقة التالية : « إن الماء ينشأ من اتحاد ذرتي هيدروجين بذرة اكسجين .. الخ » . هذه الصيغة المعرفية العلمية هي تعبير عن صيغة موجودة حسيا في الواقع .

فالصيغة المعرفية هي الحقيقة .

إن أية حقيقة – مهما كانت مركبة أو بسيطة – تتألف من مكوناتها وعناصرها الاساسية التي هي نفسها مكونات الظاهرة الاساسية أيضا ، وهذه المكونات هي :

١ ـ المادة أو الجوهر

٢ ـ الموضوع أوا لمحتوى أو المضمون

٣ ـ الشكل او الصورة أو الصيغة

هذه الاركان الثلاثة لا وجود لها بصورة منفردة عن بعضها ، بل هي لاتوجد قطعـا الا معا ، ومن اجتماع هذه الاركان يستقيم ويصح اعتبار الموجود موجودا فعلا . أما عن الركن الاول فيتميز عن الركنين الاخرين بسمة خاصة هي الديمومة ، فالمادة أو الجوهر موجود دائما في الزمن القبل والزمن البعد . وحينما ننظر الى الجوهر من خلال سمته المميزة تلك، فانما نقوم بعملية تجريد الظاهرة من إحدى صفاتها نظريا ، ولانقصد أبدا وجود انفصال بين الوجود الزماني والمكاني للجوهر ، والوجود الزماني والمكاني لمجمل أركان الظاهـرة أو حقيقتها .

أما مايميز الركنين الاخرين ، أي الموضوع والشكل ، فهو عدم الديمومة ، أي المحدودية والنسبية والتغير والتبدل من حال الى أخرى .

وديمومة الجوهر في الوجود ليست في حالة سكونية أو ثبات ، بل هي في حالة حركة دائمة ومستمرة أيضا ، كما أن تلك الحركة ليست مستقرة من حيث السرعة . وحركة الجوهر هذه تدل على نفسها بالموضوع والشكل (التجلي) ، تجلي الجوهر للبصر والعقل. بل إن حركة الجوهر هي مصدر الموضوع والشكل في لحظة زمنية ما مـن لحظات حركـة الجوهر نفسه .

إن الحقيقة لايمكنها الوجود الظاهراتي (التجلي) الا بقدر مايمنحها مصدرها ـ بحركته ـ جاءتنا تلك الحقيقة بشكلها وموضوعها ؟ من أين كونت نفسها ؟ هل انبثقت كموضوع وشكل من العدم ؟ من اللاشيء ؟ ماهو مصدرها ؟ منبعها ؟

إن الحقيقة لايمكنها الوجود الظاهراتي (التجلي) الا بقدر مايمنحها مصدرها ـ بحركته ـ ذلك الوجود الظاهراتي ، فما هو مصدرها اذا لم يكن الجوهر المتحرك بصورة دائمة . إذن فالوجود الدائم للجوهر هو الذي يخلق في سياق حركته وجوده الظاهراتي المتبـدل والمتجدد أبدا ، بالرغم من كونه ليس منفصلا عن ذلك الوجود الظاهراتي الصادر عنه .

ان الوجود الدائم للجوهر هو الذي ينتج دوما الوجود الظاهراتي النسبي ، ويبقى خلال انتاجه لوجوده النسبي متصلا بما ينتجه من موضوع وشكل ، كما أن الجوهر عندما يقوم بتوليد جانبه الظاهراتي فانما يفعل ذلك من ذاته وبذاته ولغاية ذاته . والوجه النسبي للوجود كمنتوج للجوهر ماهو الا تعبير عن ذلك الجوهر الذي ينتج الوجه النسبي للوجود، ويصنعه تلبية لمتطلبات وحاجة حركته التي لاتكف عن انتاج النسبيات ، ومن ثم استهلاكها عبر الحركة ذاتها ، من أجل انتاج سواها واستهلاكها أيضا ، وهكذا دواليك . ان هـذا المنتج العظيم للنسبيات ماهو إلا الوجود الدائم للجوهر ، هذا الوجود الذي هو موجود كاجزاء في جميع الموجودات .

ان الوجود ، سواء كان كلا أو جزءا ، يتألف من جوهره وشكله وموضوعه معا ،ولايمكن للوجود أن يكون موجودا الا بوجود اركانه الثلاثة المذكورة . اما الفرق الاساسي بين الركن الاول ، اي الجوهر ، والركنين الاخرين اي الموضوع والشكل فهو الديمومة أوالاستمرار بالاضافة الى التغير ، وهذا الفرق هو من قبيل الافتراض والتصور الذهني ، تماما كما هي الحال بالنسبة للنقطة او المستقيم في علم الرياضيات ، فالنقطة هي واقع غير موجود، بالرغم من ضرورة وجوده بالنسبة لغيره من الموجودات الذهنية والواقعية . وهكذا الفرق بين الجوهر من جهة ، وكل من الموضوع والشكل من جهة ثانية ، فهذا الفرق متخيل ومتصور فقط ، بسبب ضرورة معرفة واقع وحقيقته الظاهرة الموجودة فعلا في الواقع . ان هذا الفرق هو تجريد ذهني ضروري لمعرفة الظاهرة من زواياها واوجهها المختلفة .

ان الموضوع هو بمثابة تحقيق الذات بالنسبة للجوهر ، انه اثبات زماني ومكاني في الجوهر . ولكن ماهو الفرق بين الموضوع والشكل ؟

إن الموضوع هو بمثابة تحقيق الذات بالنسبة للجوهر ، انه اثبات زماني ومكاني مؤقتين بالنسبة لوجود الذات الجوهرية ، والوجود الجوهري المستمر ، لكي يتمكن من تحقيق ذاته المذكورة ، لابد له من أن يكون في حالة دائمة ، كديمومة وجوده ، من الحركة . وبمعنى اوضح أقول : ان تحقيق ذات الجوهر يتطلب من الجوهر نفسه أن يتصف بالحركة ، لا بالثبات والسكونية . والجوهر لايفترض به ان يتصف بالحركة بصورة متقطعة أو مؤقتة، بل وبعدم انقطاع تلك الحركة ابدا ، والذي يخدع الذهن البشري من هذه الناحيـة ، ويجعله يرى عكس الحقيقة في هذا الامر ، هو طبيعة السرعة في حركة الجوهر ، هذه الطبيعة

التي تتجاوز طاقات الانسان الحسية والذهنية . فعلى سبيل المثال اقول : ان عدم تمكن الاذن من سماع الاصوات التي تتجاوز حدا معينا من الذبذبة ، لايعني عدم وجود مثل هذه الاصوات . وهناك أصوات فوق أو تحت السمعية لايتمكن الانسان من سماعها اما بسبب انخفاضها عن الحد المطلوب ، أو بسبب ارتفاعها عن الحد المطلوب . لان لوظيفة الاذن حدودها أو امكانياتها السمعية المحدودة . وما يخرج على هذه الامكانية لايشعر أو يحس به الانسان ، وهذا لا ينفي وجود الاصوات الخارجة على امكانية الاذن السمعية .

والامر كذلك بالنسبة لبقية الاحساسات ، ومنها النظر ، ان بطء الحركة الشديد قد يستعصي على الرصد من قبل العين ، وكذلك سرعة الحركة ، فمن منا مثلا يستطيع ان يرصد او يرى شيئا اذا كانت سرعة حركة ذلك الشيء تعادل سرعة الضوء مثلا ، وللتقريب أقول من منا يرى شفرات المروحة الهوائية ويميزها عن بعضها اذا كانت تدور . أو من منا يرى حركة ذرات الماء وهي تتحرك في حالة البخر العادية . وهكذا الامر بالنسبة لحركة الوجود. ان ماهو محسوس من تلك الحركة محدود ، أما ماهو غير محسوس من تلك الحركة فهو غير محدود ، والحركة غير المحسوسة للوجود قائمة بالفعل واقعيا ، ولئن كانت غير محسوسة حقا فهذا لاينفي وجودها ، ان حركة كوكب الارض وحركة الشمس وغير ذلك من الحركات غير محسوسة ، أي لا يستطيع الانسان الاحساس بها مباشرة ، ولكن ذلك لايمكن أن يكون حجة لنفي تلك الحركة .

إذن فالوجود كل الوجود بوحدته وأجزائه يتصف بالحركة ، والانسان لايتمكن من ادراك سوى بعض تلك الحركة .. سوى أجزاء منها .. سوى قطاع صغير وضئيل يدخل ضمن امكانياته المحدودة . ولو امكن ــ على سبيل الفرض ــ التصور ان حركة الجوهر يمكنها الانقطاع أو الكف عن العمل لحظة واحدة ، لانعدم وجود الجوهر أصلا ، بسبب دخوله ــ بانقطاعه عن الحركة ــ عالم المحدوديات ، فانتفت صفة الديمومة ، وانتفت صفة الخلق ، وبالتالي انعدمت امكانية صنع المواضيع والاشكال ، وهذا يعني أن الجوهر لايتجلى في لحظة معينة من لحظات انعدام حركته ، واذا انعدم التجلي انعدم وجود التجلي لان المتجلي لايمكنه الوجود الا وهو في حالة التجلي .

وبما أن الجوهر يتصف بالديمومة وعدم الانعدام لافي الماضي ولافي المستقبل ، فان انقطاع

حركته ـ المستحيلة ـ سوف تؤدي الى نفي صفة الديمومة فيه ، أي سوف تؤدي الى انعدام الموضوع والشكل والجوهر معا ، وهذا مايتنافى مع مبادىء العقل والعلم والواقع . اذ ان الواقع بظواهره وحقائقه المختلفة يثبت أنه لاشيء ينعدم ولاشيء يخلق من العدم ، بل ان الوجود يأتي من نفسه ويتبدل ويتطور من حركة نفسه ، ولايمكن أن ينتهي وجود الوجود الى العدم ، لان الوجود لاسبيل الى انعدامه وتحوله الى لاشيء ، وهل يمكن لشيء أن يختفي هكذا فجأة وبدون مبرر وبدون أثر يتركه ، فأين يذهب الوجود لو انه ينعدم فعلا ؟ أين تذهب كتلته ، وماهو الذي يستوعبها ويعدمها ؟ هل هو العدم ، أم هل هو صفة من صفات الوجود نفسه ؟ ان الانعدام ليس صفة من صفات الوجود وحركته ، والعدم ليس له وجود واقعي ، ولكنه فرض عقلي ميتافيزيكي بحت . من جهة ثالثة لو أن الوجود من حيث هو جوهر ينعدم أو تتوقف حركته ، اذن لاحتاج الى حركة من خارجه . ان انعدام الحركة داخل الجوهر ـ فرضا ـ تدفعنا الى التساؤل عن مصدر الحركة التي يعج بها الجوهر فجأة حينما يتشكل ، من أين تأتي تلك الحركة ؟ ماهو مصدرها ؟ وهل هناك حركة في الفراغ ؟ ثم هل هناك فراغ بمعنى انتفاء اي اثر للمادة فيه ؟ فلو فرضنا ان حركة الجوهر تأتي من خارجه ، فهذا يعني أن الجوهر يتوقف عن التجلي (موضوع + شكل) حتى تمنحه الحركة امكانية التجلي ، ولكننا نعرف أن الجوهر لايوجد الا وهو متجلي ، والا فانه معدوم الوجود اصلا ، لانه لا انفصال زمني أو مكاني بين حالات الموجود وصفاته ووجوهه المختلفة من جوهر وموضوع وشكل . انها تتواجد معا دفعة واحدة وبصورة دائمة في الماضي والحاضر والمستقبل . اذن يستحيل أن يستمد الجوهر حركته من خارجه لانه لاوجود للجوهر بدون شكل وموضوع ، واذا كانت حركته تأتيه من خارجه ، فهذا يعني أن شكله وموضوعه يكفان عن الوجود للجوهر بدون شكل وموضوع ، واذا كانت حركته تأتيه من خارجه ، فهذا يعني أن شكله وموضوعه يكفان عن الوجود حتى تمنح الحركة الجوهر هذه الامكانية ، وهذا يفضي بنا الى الاعتقاد بأن الجوهر يمكن أن يوجد بدون موضوع وشكل (ماهية) اذن وفي مثل هذه الحالة يصبح الجوهر شيئا كالعدم أو هو العدم تماما ، والعدم لاقوة فيه ولا امكانية ولا وجود . وهذا كله غير موجود قطعا . وطالما أن الحركة لاتأتي من خارج الجوهر ، اذن فمن أين تأتي اذا لم تكن من داخل الجوهر ذاته ؟ ان الحركة لابد أن تكون صفة من صفات الجوهر حتى يمكن لذلك الجوهر الوجود حقا .

ان الجوهر بسبب صفة الديمومة التي يتصف بها ، لايسمح بوجود خارج وجوده(من

حيث وجود الوجود الكلي طبعا) وذلك لعلة بسيطة ، وهي أنه لاوجود خارج وجود الوجود الجوهري بوحدته الكلية ، ولا وجود للخارج بوجود اللامحدود ، لان اللامحدود هو لانهاية الداخل والخارج المتحدين في وحدة الوجود الكلية الدائمة . أن هذه الوحدة هي لانهائية الوجود الجوهري في الزمان والمكان معا .

اننا لانستطيع استنباط حدود لشيء لاحدود له ، وبما أنه لاوجود لوجود خارج الوجود المطلق ، فانه لمن المستحيل التصور ان هناك حركة لامصدر لها ، واذا لم ولايمكن أن توجد حركة كهذه ، فهل هناك مصدر للحركة سوى الوجود ذاته .. سوى الوجود المطلق ذاته ؟ اليس من المستحيل التصور بانفصال وتخريج الحركة عن الوجود المطلق ، أو التواجد فيه من الخارج ـ حيث لاخارج ـ اذن والحالة هذه ، فنحن لانستطيع اعتبار الحركة سوى صفة اساسية من صفات الجوهر ، وهذا يفضي بنا الى اليقين بانه لا انقطاع للحركة في الجوهر ، وطالما أن الجوهر موجود ـ وهو موجود دائما ـ فانه يحتفظ بصفته الاساسية ، التي برهنا على عدم امكانية وجود الجوهر بدونها ، بصورة دائمة لا انقطاع فيها . والجوهر بذلك انما يقوم بتحقيق ذاته ، وهو لايمكنه الوجود بدون ذلك ، وتحقيق الذات لاتتحقق الا بالحركة ، وبما أن حركته لا انقطاع لها ، فهذا يعني أن تحقيق الذات الجوهرية بها أمر دائم .. لايتوقف ولا انقطاع له أيضا .

إن تحقيق الذات يفترض التجلي ، والتجلي يفترض التحجم ، والتحجم يعني التواجد الكتلوي واتخاذ أبعاد رياضية في الواقع ، وهذا يعني أن مثل هذا التواجد سوف يتطلب حتما حيزا او سعة في الزمان والمكان . ان مثل هذا الحيز أو السعة قائمة ابدا في الوجود ومن الوجود ولغاية الوجود .

أما غاية التجلي .. أما وظيفة التجلي وهدفه فهي الموضوع ، انه موضوع الظاهرة أو الحقيقة ، انه موضوع الوجود العرضي . والعرضية صفة يستمدها الموضوع من صفة التجلي الاساسية التي هي التغير المستمر .

وكما أن الموضوع هو غاية التجلي ، فان التجلي جملة هو غاية حركة الجوهر المتبدلة دوما . ان التجلي وموضوعه اذن محدود بالبدء والانتهاء بالمنشا والمنتهى بالزمان والمكان . ان التخلي عمرا محدودا وذلك على عكس الجوهر خالقه وصانعه الابدي. والتجلي« موضوع+

شكل » يمثل بطأ زمنيا محددا لحركة الجوهر بالنسبة لاحساساتنا . هذا البطء الزماني لحركة الجوهر الذي يؤدي الى تجليه بالنسبة لبصيرتنا وبصرنا ، وذلك بسبب دخول حركة الجوهر ضمن نطاق ادراكاتنا ، وامكانيات ادراكات الانسان عامة ، وذلك البطء يجعلنانظن أن الحركة قد توقفت ، بسبب خروجها عن وحدات قياس سرعة الحركة المألوفة ، بحيث لاتنطبق على قياس الحركة المتجلية الا وحدات قياس زمانية تختلف عن الوحدات المتصورة من قبل العقل البشري سواء أكانت سرعة الحركة أكبر أو أصغر بما لايقاس من الوحدات المتداولة لقياس سرعة حركة جسم موجود .

ان البطء يعني ضعف وقلة وضآلة الكم الزماني لسرعة الحركة المكانية ، وذلك البطء لحركة الجوهر هو الذي يمكننا من الشعور والاحساس بوجود الجوهر لحظة تجليه ، أو لحظة بطء حركة الجوهر التي تؤدي الى تجليه في موضوع وشكل .

ان الغاية والوظيفة هما عنصرا الموضوع الاساسيان اللذان يوجدان في سياق حركة الجوهر المتجلية ، والجوهر خلال تحقيقه لذاته بالحركة ، فانه لايمكن لتحقيق ذاتـه الموضوعي أن يكون دون غاية يسعى اليها ، ولادون وظيفة يمارسها ، لان كل وجود ــ مهما كان ــ فهو صاحب وظيفة وغاية معا . اذن فالغاية والوظيفة اللتان يتخذهما الوجود الجوهري الدائم ، هما مايسمى بالموضوع . وهكذا نستطيع استنباط تعريف للموضوع كالتالي : إن الموضوع هو غاية ووظيفة الجوهر عبر سياق حركة ذلك الجوهر المتجلية ونتيجة لها .

أما التجلي من حيث مجموعة الصفات الكيفية والكمية الضرورية لظهوره ، أو التـي تمكن الجوهر من الظهور لاحساسات الناس وادراكاتهم . ان مثل هذه الصفات التيتجعل الناس يستطيعون الشعور بوجود الجوهر الزماني والمكاني ، هي في مجموعها تؤلفمايسمى بالشكل . ان الشكل اذن هو الصيغة الكيفية والكمية التي تمكننا من الشعور بوجـود الوجود المتجلي ، ذلك بغض النظر عن غاية تلك الصيغة ووظيفتها اللتين تؤلفان موضوع التجلي للجوهر المتحرك . ان التجلي الصيغي المحسوس هو الشكل ، والشكل هو الهيئة أو البنية أو الجسم ، وبعبارة دقيقة يمكن القول : ان الشكل هو محسوسية الجوهر المتجلي ، أي أن الشكل هو الجوهر عندما يصبح محسوسا ومدركا بالنسبة لنا ، أمـا غاية ووظيفة ذلك الشكل فهو الموضوع ، وعليه يمكننا استنتاج تعريف للشكل على النحو

التالي : ان الشكل هو الصيغة المحسوسة المدركة للجوهر في سياق حركة ذلك الجوهر ، ونتيجة له . أما الفرق بين الشكل والموضوع ، فهو تماما كالفرق بين صفات الشيء التي تؤكد وجوده للاحساس وصفاته التي تعبر عن وظيفته وغايته . والموضوع والشكل يوجدان دفعة واحدة معا ، في وحدة لاتنفصم ، انهما وجهان أو مجموعتا صفات لشيء واحد هو تجلي الجوهر ، كما انهما يوجدان في سياق حركة الجوهر ، ولايمكن ان يوجدا قبل أو بعد حركة الجوهر ، لانه لايوجد قبل أو بعد للجوهر ، بل يوجدان خلال تلك الحركة المستمرة . ان الموضوع والشكل يتصفان بالقبل والبعد اي بالمحدودية وذلك على عكس الجوهر الذي هو علة ذاته وغاية ذاته ونتيجة ذاته . ان العلة والغاية يتحدان في الجوهر وحده ، دون موضوعه وشكله اللذين لهما علة من خارج ذاتهما ، بالرغم من اتحادهما بخارج ذاتهما المذكور ، والذي يقصد به حركة الجوهر .

والشكل ايضا هو الحدود القصوى التي يمكن أن تصل اليها طاقة أو قدرة عمل الموضوع الى غاية معينة . فمثلا ان صفيحة من البنزين كشكل لايستوعب سوى طاقة محدودة بشكل تلك الصفيحة ، يمكن بها تسيير سيارة ضمن مسافة محددة لايمكن تجاوزها. وهكذا فالشكل يعين حدود امكانية عمل الموضوع وهدفه وغايته . وامكانية أو قدرة الموضوع تملأ الشكل كما وكيفا بحيث يستحيل وجود موضوع ثان في نفس الشكل الذي يستوعب موضوعا واحدا .

اذن فالشكل لايستطيع ان يتضمن أكثر من موضوع ، سيما اذا ادركنا أن الشكل هو الطريقة و الاسلوب الذي يستطيع الموضوع ان يمارس حركته ووجوده به . والشكل هو الفرصة الوحيدة المتاحة للموضوع لكي يمارس وظيفته وغايته ووجوده .

واخيرا اقول : انه يمكن للوجود أن يكون مركبا أو بسيطا ـ بالنسبة لاحساساتنا طبعا ـ لذلك لانه لاوجود للوجود البسيط بصورة محضة ، فالوجود هو مركب دائما . غير ان نسبة تركيبه قد تزداد أو تقل عن المألوف ، وهذا مايجعلنا نشعر أن هناك عناصر بسيطة غير مؤلفة الا من ذاتها ، كما كان يظن علماء اليونان ان ابسط شيء في العنصر هو الجزيء ، وبعدئذ اكتشفت الذرة ، ثم عناصر الذرة الخ ...

فاذا كان الوجود مركبا كان له موضوع مركب وشكل مركب ، واذا كان بسيطا كان له موضوع بسيط وشكل بسيط .

وبكلمة موجزة اقول : ان الوجود ، سواء أكان مركبا أم بسيطا ، يتالف من نسبيته ولا محدوديته معا ، انه يتالف من جوهره « لامحدوديته » وموضوعه وشكله « نسبيته » . وللوجود الجوهر وحدة وتجزؤ لاتنفيان ديمومته ولامحدوديته، وكذلك الامر بالنسبة للوجود من حيث هو موضوع وشكل .

السعادة المستحيلة عند تشيخوف

ناديا خوست

« أحب هذه المياه ، والاشجار ، والسماء ، أحس بالطبيعة ، تثير في العواطف ، والرغبة التي لاأقاوم في ان اكتب ، لكنني لست رسام مناظر طبيعية ، فقط ، فأنا مواطن ، أحب الوطن والشعب ، واشعر أنني اذا كنت كاتبا فأنا ملزم بالحديث عن الشعب ، عن عذابه ، عن مستقبله ، بالحديث عن العلم ، عن حقوق الانسان ، وغير ذلك ، وغير ذلك . » (النورس / ص ٤٥٢ / الجزء ٩ / المؤلفات الطبعة الروسية ١٩٦٢) .

كلمات الكاتب تريغورين في النورس هي كلمات تشيخوف . تفسر الصورة العامة التي تقدمها أدبه عن ناس عصره ، وضعفهم ، وهمومهم ، وعلاقتهم بالحياة . حديث قلوبهم الحميم ، في جلسة عادية ، غير متألقة . الدراسة الواقعية ، والشاعرية ، العادلة ، التي لاتشوه النموذج المعادي ، ولاتنمق النموذج المحبوب . لكنها لاتخفي الواقع .

قد يبدو لنا ، من السطح ، أن الكاتب يتجنب الاحكام . لكنا عندما ندرسه ، أنه يتجنب الاسلوب الفني الذي ينتهي بحكمة أخلاقية . وانه وهو يختار موضوعاته وشخصياته ، يحب ويكره . لكنه يتميز بالعدالة الفنية ، بالمسؤولية الفنية التي تجعله يضيء كل مايكتب عنه .

يسحرنا في أدبه حنانه الرقيق ، حزنه على الحياة المبذرة ، الخالية من العمل والسعادة ، قدرته على ادانة أبطاله العاجزين ، وعلى العطف عليهم ، قدرته على نشر الابطال الانتهازيين ، القساة ، الكسالى ، بصدق فني . وعلى ألا يحبهم . يسحرنا شعوره بمسؤوليته عن سعادة الانسان . نبشه الحياة أمامه كي يعي انها بائسة ، غير جديرة به .

من أسباب فشل الكاتب المبتدىء ، تريبليف (النورس) ، أنه « ليست لديه قضايا محددة » . أنه يعطي انطباعا ، وفي الادب لايمكن الاستمرار في الانطباعات وحدها .
في كل عمل مهم من أعمال تشيخوف قضية . والقضية الاساسية التي تنساب في كل أعماله ، هي ضياع الحياة والشباب والجمال والقوة ، عبثا .

الحياة في الصورة الادبية ، ماساوية ، مغلقة . زمن راكد تغيب منه امكانية التغيير ، لايستطيع الابطال انقاذ أنفسهم ، ولامساعدة من يحتاج مساعدتهم . لذلك قيل : أبطال تشيخوف عاجزون . وهذا صحيح . لكن ضعف الابطال هو تعبير عن فترة من الزمن الاجتماعي ، عن فترة من العجز الاجتماعي . والمسالة هي مسألة لمن ينفتح افق تلك الحياة ، وأمام من ينسد . فالبطل العاجز هو الذكي ، الحساس ، الذي يحلم بحياة غنية بالعمل والحب ، بعدالة عامة وحياة مهذبة ، انسانية ، أما البطل الناجح السعيد فهو المتسلط ، الفج ، الطامح الى شيء صغير : بيت أو أرض أو ثروة .

وهذا فهم كاتب ذكي عصره . وشعوره باتجاهه ورياحه . فالسنوات الثمانون ، والسنوات التسعون ، التي تشج فيها أبطال تشيخوف ، زمن كامد في روسيا القيصرية . تميزت بهيمنة الرجعية ، والركود الجماهيري . يقول عنها مفكر ثوري روسي : يتغير شكل الحركة الاجتماعية ، تستبدل فترات نشاط الجماهير الشعبية السياسي المباشر ، بفترات يسيطر فيها السكون الخارجي ، تسكن أو تنام فيها الجماهير منسية ، مسحوقة بالعمل الشاق والحاجة . يحدث فيها تثوير وسائل الانتاج بسرعة ، ويستخلص فيها العقل الانساني المتقدم دروس الماضي ، ويبني مخططات وطرق التحليل .

انه الزمن الذي يشبه السجن ، يستطيع فيه المفكر أن يحاكم ويستنتج ، لكن الحرية فيه ممنوعة . انه « المهجع السادس » . والحياة تبدو فيه مملة ، قاتمة ، لاتحقق اي أمل انساني واسع .

فما هو الطموح الذي يمكن ان تحققه هذه الحياة . أية آفاق يمكن أن تكون مفتوحة فيها أمام الابطال الادبيين . وماهي السعادة الممكنة فيها ؟

ينمو البطل الادبي وينكشف ، وهو يبحث عن طريقه واتجاهه . يشعر بأنه محاصر بالزمن . ويحاول أن يتجاوزه . تظهر قدرته على الانتصار والانكسار ، عذابه واضطرابه. وربما تكون قضية الادب الدائمة هي بحث الانسان عن « المخرج » الذي يتجاوز كل مخرج نجده في أرض الواقع ، السعي الى تجاوز الراهن حتى عندما يصبح انتصارا قديما .

يختار تشيخوف الانسان العادي . ويهمنا الافق الممكن له . للنموذج . العام الذي يمثل بين شريحة انسانية . لا الحل الفردي الذي يتخطى به شخص امكانيات أشباهه . فأفق البطل الادبي ، وسعادته ، مرتبطة بالافق العام الممكن للشريحة في ذلك المجتمع . باستعداد البنية الواقعية للظلم أو للعدالة .

لا يخترع الكاتب آفاق أبطاله . فليس خياله مجردا عن الزمن واحتمالاته . على الارض ، تفتح القوى البشرية ، الواقعة ، الافق امام الابطال . توسع رؤيتهم .

وعندما تكسر الواقع وتخلق أشكالا جديدة فيه ، لايستطيع الابطال الادبيون أن يكونوا على صورة الامس . نعم ! لايخترع الكاتب آفاقا وسعادة وتمردا لايوجد في حياة شريحة اجتماعية . بل يرجع صدى الزمن ، ويستشف احتمالاته .

يعبر أدب تشيخوف عن البحث عن حياة عادلة ، اخلاقية ، منتجة ، عقلانية ، في مستويات الانسان المختلفة ، وتنوع قدرتها على الحلم والمحاكمة . نرى امرأة تتأمل رجلا نائما ، عليه آثار حياة تختلف عن حياتها مع فلاح في أرض بعيدة . نرى الفلاحين غير القادرين على الحلم ، بل على الصبر الشعبي . والفتيات المتعلمات ، والرجال المثقفين المرميين في الريف ، القادرين على فهم تفاهة حياتهم ، وعلى الحلم بغيرها ، وغير قادرين على البدء بحياة أجمل منها .

ونلاحظ ان بين هؤلاء المدنيين بالواقع الكامد ، وبين الحالمين ، والساعين الى الغد ، والناجحين القساة ، نساء . يتنوع نموذج المرأة في شرائحها المختلفة ، في لباسها القروي المتميز ، طباعها ، وكلماتها ، وسلوكها . واذا تذكرنا أن الادب الروسي يتميز بغنى نموذج المرأة ، واحترامها ، ورصدها . وان فيه : آناكارنينا ، ناتاشاروستوف ، ناستاسيا فيليبوفنا .. قدرنا ان عمل تشيخوف لم يكن سهلا . لم يكن يعمل في صحراء . ولايزال الأدب الذي عاصره حتى الآن ، الادب الكبير الاول في العالم . ومع ذلك ، يضع تشيخوف ، بهدوء ، ودقة ، لهجته وطريقته ، نماذجه النسائية الجميلة . يجد مزاج وصوت الزمن . ويستطيع ان يعلو ، وأن يوسع نظرته ويصبح عميقا ، انسانيا ، حتى يجد مكانا في تلك الدنيا الادبية الغنية ، وان يقول بلسان الكاتب تريغورين : يتسع المكان للجميع !

في مستوى الفلاحين ، لاتوجد المناقشات التي نسمعها في مسرحيات تشيخوف ، عن الحياة ومعناها وهدفها ، وعن الاحلام بالمستقبل . والطموح الى الحياة النظيفة الجديدة ، طموح مبهم ، أحيانا . وأحيانا ، هو ملامسة الحياة الشفافة البعيدة من خلال الطبيعة ، والايمان .

تحمل الفلاحة الفقيرة ليبا طفلها الميت ، وتمشي في البرية ، في الليل . « آه ، كم تحس بالوحدة في السهل ليلا ، وسط ذلك الغناء ، عندما لا تستطيع أن تغني ، وسط صيحات الفرح ، عندما لا تستطيع ان تفرح ، عندما ينظر اليك من السماء هلال ، هو أيضا وحيد ، وعنده سيان ، أربيع أم شتاء ، أكان الناس احياء ام اموات » .. (ص ٤٤١ / الجزء ٨ / المؤلفات) .

تلتقي ليبا في الليل بعجوز ، وتتحدث معه . يهدئها فيه قبول الحياة الشعبي ، بحلوها ومرها ، والصمود فيها ، والرغبة الدائمة فيها . صوت الانسان الذي أكل كثيرا

من المرارة ، لكنه يستمر في الرغبة في الحياة ، وهو ما يحتاج اليه الانسان الحزين . وان كان لا يبدل الواقع ، ولا يفتح افقا غير افق احتمال الحياة وضرورة الصمود فيها .

تحلم اولغا (الفلاحون) بالنظافة والجمال من خلال الكتاب الوحيد القريب منها : الانجيل . وتهدىء بقصصه من حولها . تجذبها في موسكو ، الدقة والنظافة التي لا توجد في القرية . ولكن من هي في موسكو ؟ خادمة تستقدمها المدينة من الريف . تعود الى موسكو لتشتغل هناك . وعندما تبتعد عن الغيمة البائسة هي وابنتها ، تحسان بالحرية والفرح وهما تتفرجان على الحقول والشجر . لكن الحياة لم تقدم لهما حلا عظيما . وهذا الفرح علاقة بين الانسان وبين الارض والشمس ، هو مواجهة الفقراء حياتهم ، وليس المشية الى الغد .

لكن صرخة ما العمل ؟ صرخة الابطال المحاصرين بالزمن . صرخة القادرين على مناقشة الحياة ، والتفكير فيها ، ومحاكمتها .

تقول زينايدا بتروفنا : « انت عانيت وجربت كثيرا ، وتعرف الحياة أكثر مما اعرفها . فكر جديا وقل لي : ماذا أعمل ؟ علمني . اذا لم تكن لديك القوة كي تتقدم وتجر الاخرين معك ، فقل لي على الاقل اين اسير . أنا انسان حي ، حساس ، مفكر ، يؤلمني أن أقع في وضع زائف وان اقوم بدور غير مناسب . لا ألومك ، لا أدينك ، وانما أسألك فقط » . (قصة رجل مجهول / ص ٢٩٤ / الجزء ٧ / المؤلفات) .

وتقول كاتيا : « لا استطيع ان أستمر في الحياة هكذا . لا استطيع . بالله قل لي بسرعة ، حالا ، ماذا أعمل ؟ قل لي ماذا أعمل ؟ » (قصة مملة / ص ٢٣١ / الجزء ٦) .

لا الثوري الذي هجر ايمانه القديم ، يستطيع ان يساعد زينايدا . ولا الاستاذ الذي يغيب عنه الاهتمام بالعواطف الانسانية ، يستطيع أن يساعد كاتيا .

ماذا تطلب هذه اليد الممدودة الى الحياة ؟ يضيع الانسان ، في البداية ، هدفا صغيرا . تظن زينايدا ان سعادتها في رجل تحبه ، وحياة صغيرة ، بيتية . وتظن كاتيا ان المسرح ، ثم الحب ، هما الافق . لكن الفشل يكشف لهما انهما تحتاجان الى فهم معنى الحياة ، طريقها الرحب . انهما تحتاجان الى هدف ممتلىء ، مكان أساسي . أن تكونا فاعلتين . وكأنما تدركان ان الدرب الشخصي صغير ، ضيق . وانه مرتبط ، في النهاية ، بوضع الحياة العامة . وهنا وعيهما ، وهزيمتهما .

يمكن القول : ينهزم البطل كلما كان طموحه واسعا ، عميقا ، انسانيا . لان ذلك الطموح يتناقض مع مسيرة ذلك الزمن . وينتصر البطل ، كلما فهم الموجة التي يمكن ان ترفعه ، كلما كان طموحه شخصيا ، صغيرا ، منفصلا عن سعادة من حوله .

اكسينيا امرأة معافاة ، عملية ، نشيطة . تفتحت « رجل أعمال » ماهرة . تدير

تجارة زوجها وحميها . « تعرف من يمكن أن يستدين ، ومن لا يمكنه أن يستدين ، وتحتفظ بالمفاتيح في يدها ، لا تثق حتى بزوجها » . طموحة الى توسيع عملها ، تخطط لبناء معمل قرميد ، لا يردها عن هوسها بعملها شفقة أو حب . تصب فوق طفل صغير ماء الغسيل الذي يغلي ، لانه وريث الارض التي ستبني عليها معمل القرميد . وتطرد أمه ، ثم تجوع حماها العجوز ، وتطرده . وعندما تختار عشيقا يبدو لنا أنها تقبله بروح عملية ، لان وقت ذلك حان . وهي تتميز بحساسية البوصلة . فتفهم ان انشغال زوجة حميها بالاحسان الى المتسولين ، وتربية الزهور ، وتلميع البيت ، ليس خطرا على أعمالها .

اكسينيا ، نموذج متألق ، له في تلك الحياة سند واقعي للسعادة . تبني معملها ، وتذهب اليه في الصباح ، جميلة ، سعيدة ، قوية .

ناتاشا في (الاخوات الثلاث) هي هذا النموذج المتسلط ، المنتصر . تدخل بيت الاخوات كالخجول المرتبكة . لكنها بعد ان تتزوج الاخ ، تراقب الاخوات كأنها مسؤولة عنهن ، تنتقد لباسهن ، تمنع زوارهن من السهر ، تسلبهن غرفهن لتفسح فيها أولادها ، تطرد مربية الاخوات لانها عجوز لا قدرة لها على العمل . تغرق زوجها في التفاهة وتبعده عن طموحه العلمي . تحوله الى رجل راض على وظيفة كان يعتبرها تافهة ، تجعله يرهن بيت الاخوات ويسلمها المال . ثم تنتقي عشيقا . وكل ذلك في مظهر ثقافي ، مهذب ، وحرص على الهدوء والترتيب ، وحب الاطفال .

في النهاية ، عندما يتضح للاخوات الثلاث ان الحياة ستستمر كما كانت ، وأن حلمهن ابتعد ، تدور ناتاشا حول سعادتها الصغيرة ، وانتصارها . « اذن ، سأكون غدا وحدي هنا » . غدا تقطع الشجر وتزرع الزهور مكانه . صورة انتصارها . فما هذه الزهور التي يزرعها انسان يستطيع أن يقطع الشجر ، يستطيع الا يحس بألم الناس حوله !

كأنما يقترن النجاح بمزاج عملي ، بعيد عن العواطف ، والحساسية . بشيء من عدم التعاطف مع الاخرين . بالرأس البارد . لكن النماذج الناجحة متفاوتة ، متنوعة . في (النورس) تبدو الممثلة الناجحة ، أركادينا ، شابة . تفسر سبب ذلك بأنها تعمل ، بأنها دائما بين الناس . لا تظهر الا في كامل زينتها وملابسها . وهذا كله جزء من الحقيقة . قدرة على خلاف عادة الناس اهمال انفسهم . قدرة على تجاوز عادة الكسل . فهم أن طريق الحياة الاساسية تكريس الانسان نفسه لعمله . لكن الجانب الآخر من الحقيقة أن كل هذا يدور في حياة شخصية صغيرة . أنها تهمل ابنها ، تتركه يلوب في حياة الريف ، دون مال ، دون عمل ، دون ثياب لائقة . وعندما يصبح كاتبا لا تقرأ ما يكتب . فوقتها لا يتسع للاهتمام بابنها . يتسع للعب بالورق ، والحب ، والاحاديث عن النجاح الشخصي. لا تنتبه اركادينا الى ان اخاها يحتاج أن يعيش في المدينة ، ولو سنة واحدة . أن يخرج من الريف ، ويحس قبيل الموت ، بأنه عاش . اركادينا بعيدة عن بؤس القريبين منها .

نجاح لياخين (بستان الكرز)أكثر ارتباط من أي نجاح آخر بأسس الحياة الاجتماعية . لياخين شغيل دؤوب ، لا يطيق أن تكون يداه الى جنبيه . عقل يحسب . يرى بستان الكرز امكانية تجارية مناسبة ، لا شجرا جميلا . هو مليونير المستقبل ، البورجوازي الناهض . آفاق الحياة مفتوحة له . وهو الذي يبني العلاقات الاجتماعية الجديدة ، على أنقاض القديمة . طبعه ملائم للحياة الجديدة .

يستلزم النجاح فهم الشروط الحياتية المروضة ، والتلاؤم معها . لكن طموح ابطال تشيخوف ، الخاسرين ، أكبر من بيت ، وأرض ، ومعمل ، ورجل . كأن سعادتهم الشخصية مرتبطة بالسعادة العامة ، بالعمل الانساني ، والحياة الرحبة . طموح لا يمكن ان يحققه ذلك الزمن . فيتمزق الانسان بين واقعه وبين توجهه الشاعري الى الحياة .

في مسرحيات تشيخوف الاربع ، يقف الابطال أمام حياتهم ، يستعرضونها ، يعرضون تعاستهم وآملهم ، يحاكمون الحياة الراهنة ، ويحلمون بتجاوزها .

نرى رجالا يكتشفون ، في الاربعين ، انهم لم يعيشوا بعد . يرددون : عمري اربعون سنة ، عمري خمسون سنة ... يحددون بذلك أن فرصة الحب وتحقيق الاحلام مرت .

اوستروف ، طبيب في الريف ، يتقدم على من حوله من الناس الذين ياكلون ويشربون . يفكر في الشجر ، في الغابات ، والحياة . يزرع غابة . يرسم خرائط عن الطبيعة والحيوانات التي أبادها الاهمال . يقول كلمة تشيخوف الشهيرة : « يجب أن يكون كل شيء في الانسان جميلا : الوجه ، والملابس ، والروح ، والافكار » . ويقول : « لا يمكن أن تكون الحياة الخاملة ، نقية » .

لم يسترح ، خلال عمله في الريف ، يوما . يستدعى في الليل . يشتغل من الصباح الى المساء . يعيش بين فلاحين وسخين ، خشنين ، في ريف بعيد . ويحس أنه أصبح مثلهم . أنه الآن ، لا يحب أحدا ، ولا يريد شيئا . يقول : لم لا أشيخ ! والحياة نفسها ، مملة ، غبية ، وسخة » . (ص ٤٨٢ / الجزء ٩ / المؤلفات) يبدو كانه ينتهي الى اللامبالاة ، يسكر . ولا يعنيه أن تحبه سونيا .

تقول له سونيا ، وهي ترجوه الا يشرب : « هذا لا يناسبك . أنت رشيق ، وصوتك رقيق . أنت أجمل من كل من أعرف . فلماذا تريد أن تشبه الناس العاديين ، الذين يشربون ويلعبون بالورق ؟ أرجوك ، لا تفعل هذا ! تقول ان الناس لا يبدعون ، وانما يحطمون ما أعطوه الله . لماذا ، اذن ، تحطم نفسك ؟ » (ص ٥٠٣ / الجزء ٩ / المؤلفات).

لماذا يرتفع غيم أسود بين هذا الرجل ، الواعي ، حامل المثل الكبيرة ، الذي يحس بالمسؤولية عن الشجر والارض ، وبين الافق ؟

يقول لسونيا : « عندما تمشين في الغابة في ليلة حالكة ، ويضيء في البعد ضوء ، فانك لا تلاحظين التعب ، ولا العتمة ، ولا الاغصان الشائكة التي تضرب وجهك .. تعرفين انني اشتغل أكثر من اي انسان في المنطقة ، والقدر يضربني دون توقف . أعاني أحيانا

من عذاب لا يحتمل ، ولكن ليس لي في البعد ضوء . لا أنتظر لنفسي شيئا ، ولا أحب الناس » .. (ص ٥٠٢ / المصدر نفسه) .

تقومه يلينا أندرييفنا تقويما صحيحا . تقول لسونيا : « تعرفين ما معنى الموهبة ؟ الجراة ، الرأس الحر ، الانطلاق الواسع .. يزرع الشجر ، ويتنبأ بما سيكون من ذلك بعد الف سنة ، يتخيل سعادة الانسانية . هؤلاء الناس نادرون . ويجب أن نحبهم . انه يشرب ، وهو خشن ، أحيانا .. في روسيا ، لا يمكن أن يكون الانسان الموهوب نقيا . فكري في حياة هذا الطبيب . وسخ في الطرقات ، عواصف للجية ، مسافات شاسعة ، شعب خشن متوحش ... » من يكدح في هذه الظروف ، لا يستطيع أن يحافظ على نظافته ووعيه حتى سن الاربعين .

كان الخال فانيا ، أيضا ، شخصية متألقة ، له معتقدات محددة . اشتغل في الضيعة كي يفي ثمن أرض ليست له ، ويؤمن لزوج أخته دخلا . وها هي الحياة تطحنه . يقول له اوستروف : كان في المنطقة رجلان مثقفان ، هما أنت وأنا . ولكن في عشر سنوات حطمتنا الحياة . أصبحنا تافهين كالآخرين .

يعلق فانيا على الكراريس التي تقرأها أمه : « منذ خمسين سنة ، نتكلم ، ونتكلم ، ونقرأ الكراريس . حان الوقت كي تنهي ذلك » . وتقول الاخوات الثلاث الشيء نفسه . كان هذا نقد الحياة التي تكثر فيها الكلمات والمناقشات ، وتغيب منها القوى الانسانية التي تستطيع أن تغيرها . فالكلمات تصبح ذات معنى عندما تنعكس في عمل ما ، عندما تعني حركة نحو الافق .

في ذلك السكون القاتم ، يذوي الابطال . لكن الحياة على درجة من التأزم والتفاهة تجعل استمرارها في وضعها ذاك مستحيلا . لذلك يحلم الابطال . ولا شك أن القدرة على الحلم ميزة مهمة ، ضرورية ، في الزمن القاتم . هذا الحلم هو ما يتناوله الابطال التشيخوفيون المتقدمون ، ويذهبون به الى الحياة الجديدة .

يقول فانيا لاوستروف : « لو كان يمكن أن نعيش بقية الحياة بشكل جديد . أن تصحو في صباح مشرق هادىء ، وتحس أنك بدأت تعيش من جديد ، وان الماضي كله منسي .. » .

يبقى الابطال في أمكنتهم ، رغم تذمرهم وطموحهم . ويبدو العمل المتعب ، الذي يحطم ولا ينعش ، كأنه المهرب والعزاء . لكن حزن الابطال لا يصغرهم . وسعهم . يجعل شخصياتهم اجتماعية ، تحمل هما عاما ، هم زمن ليست فيه تغيرات كبيرة .

لا ينفصل الحلم بالحياة الجديدة ، عن الحلم بالعمل الانساني . والبحث عن العمل المنتج ، الذي يتألق فيه الانسان ويشع على ما حوله ، مرتبط بالظروف والحياة الراهنة . لذلك هو مناسبة لعذاب الابطال ، وشعورهم بالتعاسة .

يربط تشيخوف الجدارة الانسانية بالعمل . ونعرف الحاجه على ضرورة عمل الانسان ، وعمله الدؤوب ، هو نفسه . نرى أبطاله المحبوبين أشخاصا يبذلون جهدا . ونراه ينصح ليكاميزينوفا ، في رسائله ، ان تنفض عنها الكسل ، وان تعمل . يقول الطبيب اوستروف عن يلينا أندرييفنا : ليست لديها مهمات . يشتغل الآخرون لاجلها .... والحياة الخاملة لا يمكن أن تكون نقية .

تقول ايرينا : « عندما أفقت هذا الصباح ، ونهضت واغتسلت ، بدا لي فجأة ، ان كل شيء في هذا العالم واضح ، واني أعرف لماذا يجب أن أعيش ... يجب أن يعمل الانسان ، أن يشتغل ويعرق ، كائنا من كان ، وفي هذا فقط يتلخص معنى وهدف حياته .. »(ص ٥٣٦ / الجزء ٩ / المؤلفات) .

ويتصور توزنباخ أن حياته الجديدة تبدأ بالعمل . يحس بالعاصفة الاجتماعية القادمة ، بأن الحياة لن تكون ممكنة دون عمل . يقول : « آن زمن يقترب فيه من كل شخص منا ، شيء عظيم . تتجمع عاصفة قوية ، صحية ، تسير ، وها هي قريبة ، وستنفخ من مجتمعنا الكسل ، واللامبالاة . وبعد حوالي خمس وعشرين سنة ، ثلاثين سنة ، سيعمل كل انسان ، كل انسان ! » (ص ٥٣٧ / الجزء ٩ / المؤلفات) .

لكن العمل ليس جزيرة منعزلة ، هاربة من الطقس الاجتماعي . ولا يمكن أن يكون انسانيا ، تتحقق فيه السعادة ، في مجتمع فيه التعالي ، متخلف ، قاتم . بل هو هناك ، مناسبة لطحن الانسان .

ليست يلينا أندرييفنا سعيدة . لانها لا تعمل . لانها ملحقة بزوجها . ومثلها ماشا (الاخوات الثلاث) . لكن اوستروف ، وفانيا ، وسونيا ، الذين يعملون ، ليسوا أقل تعاسة منهما . وسبب التعاسة هو هذه الحياة الراهنة التي لا تتفتح فيها القوة والعواطف الانسانية في زمانها .

تحس اولغا (الاخوات الثلاث) بصداع دائم في رأسها ، بعد العمل في المدرسة ، يوميا ، من الصباح الى المساء . تشعر بانها تنزف ، يوميا ، قواها وشبابها .

وتعود ايرينا (الاخوات الثلاث) من عملها في البرق ، نحيفة ، متعبة . تقول : « لا أحب البرق . لا أحبه » . « يجب ان أبحث عن عمل آخر ، فهذا العمل لا يناسبني . ليس فيه ما أردته ، ما حلمت به . عمل دون شعر ، دون فكر .. » (ص ٥٥٨ / الجزء ٩ / المؤلفات) .

الاخوات الثلاث ، فتيات مثقفات ، رقيقات ، لا يحتملن رؤية القسوة على الآخرين واهانتهم ، يعرفن اللغات الفرنسية ، والالمانية ، والانكليزية . وتعرف ايرينا ، فوق ذلك ، الايطالية . تعرف ماشا عزفا رائعا في مدينة لا يتذوق فيها الموسيقى أحد . لهاموهبة ان « تعزف عزفا جميلا وأنت تعي انه لا يفهمك أحد » . وكل هذا العمل ، والجمال ، والموهبة ، مهدورة . والشعور بهدرها يزيد التعاسة ،

يصبح اوستروف ، الرقيق ، المثقف ، خشنا ، قاسيا ، وتقسو ايرينا على المرأة التي أتت تبرق لاخيها بوفاة ابنها . فاية رقة يستطيع أن يحافظ عليها انسان منهك ، يشعر بتدمير حياته !

يكتشف الابطال ان أحلامهم لن تتحقق ، وربما يعرفون ذلك منذ البداية . لكن الامل لا يزال ممكنا ، وهو يحفظ بينهم وبين الواقع بعدا . تأتي لحظة الانكسار ، أو مواجهة العجز .

لاتحب اولغا أن تكون مديرة مدرسة ، فتصبح مديرة مدرسة . لا تتصور ايرينا انها يمكن أن تتزوج دون حب ، وهاهي تقبل الزواج دون حب ، لعله يفتح الافق المغلق ، تفقد الاخوات البيت ، والاخ ، والخطيب . يفهمن أن هجرتهن من الريف الى موسكو ، رمز الامتلاء والثقافة والحياة الجديدة ، حلم مستحيل .

تقول ايرينا : « الحياة جميلة . نعم . ولكن ماذا لوكانت تبدو هكذا ، فقط ! ليست حياتنا نحن الاخوات الثلاث ، حتى الآن ، جميلة ، طحنتنا كأننا عشب طفيلي ..» (ص ٥٤٩ / الجزء ٦ / المؤلفات) .

لذلك لم يكن الهرب من الريف ، الذي يغري الابطال ، يعني وضوح الحياة وراء الريف . كان يعني ضرورة الخروج من الحياة الراهنة . ولم يكن ذلك ممكنا حتى تحرك شيء في الواقع ، تراكمت التعاسة ، وأتت سنوات ١٩٠٥ .

وهكذا ، فالتعاسة والفشل خط في ملامح ابطال تشيخوف الانسانيين ، الاذكياء ، في السنوات التي لايقدم فيها الواقع امكانية السعادة العامة ، والعمل المنتج ، والحب . وتكون فيها أمنية الانسان ، أمل قوي ، وحلم ، في الوقت نفسه : « ما أجمل الاشجار ، وكم يجب ان تكون الحياة حولها جميلة ! » .

في هذه الحياة ، يبدو الحب ، كالعمل ، أزمة ، مناسبة تتكسر فيها حياة الابطال . تحب ماشا المتزوجة ، فرشينين المتزوج . يعرف فانيا يلينا اندريفنا ، قبل ان تتزوج لكنها يحبها عندما تكون متزوجة . تحب ماشا تريبليف ، ويحب تريبليف الشابة نينا . وهذه تحب تريغورين . لم حب غوروف (السيدة ذات الكلبة) الا عندما أصبح شائبا ، الحب الممنوع ، الحب الذي لا حق له في الشرعية .

يقول احد أبطال تشيخوف : « لاتوجد السعادة ، ويجب الا توجد . واذا كان هناك معنى وهدف في الحياة ، فهذا المعنى والهدف ليس في سعادتنا ، وانما في شيء آخر ، اكثر عقلانية وعظمة .. » (ص ٣٠٣ / الجزء ٨ / المؤلفات) .

يجب الا توجد السعادة في حياة يقدم تشيخوف صورتها التالية : انظروا الى هذه الحياة ، الى وقاحة وكسل الاقوياء ، واستسلام الضعفاء . فيها الكسل والكذب والفقر . ومع ذلك ، لايوجد مواطن واحد ، بين خمسين الف مواطن في هذه البلدة ، يمكنه ان يصرخ احتجاجا عليها . نرى الذين يشترون ، ويأكلون ، وينامون . وتبقى

الفظاعة والبؤس وراء الكواليس . لكن الاحصاء يبوح بالحقيقة ، بعدد المجانين ، وعدد الاطفال الذين يموتون جوعا . وهكذا فالسعيد انما هو سعيد لان التعساء يحتملون عذابهم ويصمتون . « ودون هذا الصمت لاتمكن تلك السعادة ». (ص ٣٠١ / الجزء ٨ /المؤلفات).

عندما يعترض تشيخوف على رؤية ان مسرحياته باكية ، يوضح رأيه في السعادة المستحيلة ، والطريق الى السعادة الممكنة : أردت شيئا آخر . أردت أن أقول للناس ، بصدق وصراحة ، انظروا الى أنفسكم ، وتبينوا كم حياتكم سيئة ، مملة . القضية الاساسية ، أن يفهم الناس حالتهم ، فعندما يفهمونها يبدلونها ويخلقون حياة أفضل منها.

هكذا ، تتصل رؤية السعادة ، عند تشيخوف ، صلة وثيقة بقضية مهمة في الادب: هي وصول الانسان الى الوعي . اكتشاف الحقيقة ، أو يقظة البطل . القضية المهمة في الحياة ، معرفة الكون ، والطبيعة ، والمجتمع ، معرفة حقيقة التناقض العظيم بين مايستحقه الانسان وبين ما يأخذه ، التناقض بين جمال الفجر ، والربيع ، والاشجار ، وبين حياة الانسان الراهنة . اليقظة هي تدفع الانسان الى تخطي الظروف الحاضرة الى الظروف التالية .

يقدر تشيخوف مسؤولية الانسان عن كل شيء في الحياة . لذلك لا يعني الشوق الى الحياة الجديدة انتظارا ساكنا ، سلبيا . بل ضرورة حركة القوة الانسانية نحوها : « يقولون لي لايتحقق كل شيء دفعة واحدة ، فكل فكرة تتحقق في الحياة بالتدريج ، في وقتها . ولكن من يقول ذلك ؟ أين الدليل على ان ذلك عادل ؟ أنت تعتمد على نظام الاشياء الطبيعي ، على قانون الظواهر ، ولكن هل يوجد نظام وقانون ؟ أنا الانسان ، الحي ، المفكر ، فوق هوة وانتظر ان تردم ، أو تمتلىء بالطمي . في الوقت الذي قد استطيع فيه أن اقفز واجتازها ، او ان ابني جسرا فوقها ؟ على كل حال ، باسم ماذا انتظر ؟ انتظر حتى تضمحل قوة الحياة فينا ، بينما يجب ان نعيش ، ونريد ان نعيش!» (ص ٣٠٢ / الجزء ٨ / المؤلفات) .

استشف الكاتب القادر على فهم العصر ، وأبوابه المفتوحة والمغلقة ، نهوض السنوات ١٩٠٠ ، بداية انكسار الحياة القديمة ، والحركة فيها . فذهب ابطاله الحالمون بالحياة الجديدة ، الى لقاء تلك الحياة . واذا حملوا الرمز ، اكثر مما حملوا الوضوح ، فذلك لان صورتهم في الواقع لم تكن بعد كاملة ، ناضجة . يحس تشيخوف ، في اواخر حياته ، بالانقلاب الاجتماعي المتلامح ، ببشائر الحياة الجديدة التي غنى الشوق اليها . ويؤكد انه يجب أن يكتب عن موضوعات أخرى ، بطريقة اخرى .

ناديا (العروس) وآنيا (بستان الكرز) هما الفتاتان السعيدتان . رمز القوة الشابة التي تتحرك الى صورة اجتماعية جديدة . تخرجان من الحياة القديمة . تحققان حلم الابطال السابقين .كان السعادة الوحيدة الممكنة ، في تلك الظروف ، هي الخروج

على الحياة خروجا ثوريا . رفضها . الانفصال عنها . وذلك رمز ، فالسعادة هنا هي سعادة الاكتشاف ، والتعب . المغامرة العاقلة . لا السعادة الامنة ، الرخية ، في حياة سوية ، منتجة ، لم تأت بعد ، ولا تأتي لمجرد رفع السيف على القديمة .

ينزل فأس لباخين ، الرجل العملي ، النشيط ، ممثل البناء البورجوازي ، على بستان الكرز ، على الحياة الماضية الارستقراطية ، وما فيها من جمال ورقاقة وكسل وعدم قدرة على القرار الحاسم . ولكن الحياة الجديدة التي تتلامح ، فيها الى جانب لباخين ، المليونير ، تروفيموف ، الثوري .

قال أحد معاصري تشيخوف عن ناديا (العروس) : لاتذهب الفتيات الى الثورة هكذا ! ورد عليه تشيخوف : طرق الذهاب الى الثورة متعددة ! وقد يكون وراء الاعتراض، الخلاف العام بين الطلب المباشر ، المحدد ، بأن يعبر النموذج عن الخطوط الايجابية ، وبين نظرة الكاتب العميقة ؛ التي تأخذ خطوط النموذج من الواقعي في ذلك الزمن .

البطل الثوري جديد عند تشيخوف . لكنه ليس المطاقة . له جذوره في التفكير في الحياة الراهنة ، ورفض بؤسها . في قدرة الانسان على الحلم ، وفي شعوره بالمسؤولية عن السعادة العامة .

تعيش ناديا (العروس / الجزء ٨ / المؤلفات) في بلدة تعرض فيها المسرحيات ، ويعزف فيها خطيب ناديا في الحفلات الخيرية ، تلبس فيها أم ناديا المجوهرات ،وهذه البلدة دون ماء للشرب ، دون مجار . ومع ذلك ، يأكل فيها الناس وقت الاكل ، ويتزوجون، ويتناقشون . لاينتبهون الى الكسل والتخلف . ومنهم ناديا . حتى يظهر ساشا .

ساشا فقير ، بائس ، ليس جذابا . مريض . لكنه دليل الى شيء جديد . الى طريق لن يمشيها . لا تعدي شخصيته ناديا . تعديها أحلامه وتتجدها . تحس ، منذ البداية ، أن أحلامه عجيبة ، لكنها لاتستطيع الا ان تفكر فيها (ص ٤٩٠) . ساشا هو انعكاس اتجاه أرضي نحو التغيير .

يكشف ساشا لناديا التناقض بين هدوء الحياة ، وبين حقيقتها . يجعل المرور بها ، دون اهتمام ، مستحيلا . يولع الشعور بها ، يظهر لناديا الخلفية التي لاتنتبه اليها ، وراء الصالون المرتب ، وطاولة الاكل ، مطبخ وسخ وخدم مساكين . وراء بكاء امها على ابطال الروايات ، ومظهرها المتنور ، ومناقشاتها ، كسل امرأة عاشت دون عمل ، مع رجل لاتحبه ، وخدم ينامون على الارض العارية . وربما يكون هذا الدور المهم لساشا .

ناديا قادرة على تجاوزه ، كأنها هي من يصل الى ذلك المستقبل . شابة ، قوية ، طموحة ، جميلة ، لا تبدأ الحياة بالزواج والحياة العادية ، بل بالدراسة ، والمدينة والحرية . بشيء لم يكن في حياة الاسلاف .

قيل ان ممثلي الجيل الشاب عند تشيخوف ، ليسوا واضحين ، كاملين ، وقد يكون شعورنا أن الابطال التعساء ، أبطال الافق المسدود ، اكثر حيوية ونضرة ، وأكثر

قريبا ، من أبطاله الثوريين . وانه عاش معهم ، وعرفهم . لكن تشيخوف اديب واقعي ، لايعطي أبطاله لونا واحدا . يعطي اتجاههم العميق ، لكنه يظهرهم حقيقيين . وربما كان قادرا ، باخلاصه الادبي ، اكثر من ناقديه ، على الشعور بجوانب النموذج المتضاربة . ورغم مايشهد عليه عمله في مسودات (العروس) ، واتجاهه فيها نحو توضيح جدية ساشا ، فالثوري ليس مخططا جامدا ، نهائيا ، وليس تمثالا متقنا ، نظيفا .

ترفيموف (بستان الكرز) طالب ، شاب ، فقير ، تحمل في الحياة كثيرا من العذاب، ويمكن الظن بانه طرد من الجامعة ، ونفي . حر ، لا سلطة لاحد عليه ، كما يقول ،ولايغريه المال ، يفهم أن رانيفسكايا الارستقراطية لم تواجه الحياة مواجهة صريحة ، لذلك لاتفهم ان عصر بستان الكرز انتهى . لكن رانيفسكايا ، الشخصية الغنية بالضعف والجمال ، التي تتذوق بالحياة والزهر ، تلاحظ النقص في شخصيته . انه لم يحب حتى الآن ، وان الانسان لايمكن ان يكون « أعلى من الحب » . وعندما يقول لها : « تعرفين ، أنا اتعاطف معك بكل قلبي . » (ص ٦٤٢ / الجزء ٩ / المؤلفات) ترد عليه : يجب أن يقال ذلك بطريقة اخرى .. فهي تدل على جمود كلماته وعدم قدرته على أن يكون جذابا ، قريبا من الناس . كلماته لا تقال لمن يضيع حياته ، لمن يحس انه انتهى .

لحظة وداع الحياة الماضية ليست سعادة مجردة ، صافية . فالحياة الماضية صنعها ناس ، وتعودوها . وفيها جانب جميل . وحزن الانسان الذي ينتهي بانتهاء الحياةالماضية، ولامكان له في الحياة الجديدة ، حزن شرعي . ومع كل أسى وظلم ذاهب ، يغوص شيء جميل في الحياة القديمة .

لايتوقف ترفيموف عند هذا . لايشعر بفداحة قص بستان الكرز ، الذي تذكره الموسوعة ، والذي هو أجمل مافي المنطقة . الجمال الذاهب مع بدء الحياة الجديدة ،الذي يبحث عنه الانسان ، ويعيده ، بعد أن تستقر أسس الحياة ، ويصبح البحث عن الماضي بحثا عن التراث والفن والحضارة . وهكذا ، في ترفيموف شيء واقعي يصادف في الثوريين اليفعين ، هو شعورهم بالالم الانساني مجردا ، عاما . وانشغالهم به عن التفاصيل ، عن الجمال الارضي . تشيخوف يسبقه ، فيقدس ، بلسان ابطاله ، الشجر والزهر،الحضارة التي تنتهي اليها الثورات .

يدعو ترفيموف الى ترك بستان الكرز . يرى أشباح العبيد في زهره . رمز الى ضرورة الخروج من الحياة القديمة . وجمود ايضا . فالروح المعذبة التي نحسها في كل ذرة من الارض في الهواء ، والغابات ، والبحار ، تدعو الى استعادة الجمال الذي ربته من حياتها، الى تذوقه وصيانته ، والشعور بسحره في الحياة القادمة السعيدة .

لكن ترفيموف استطاع أن يخرج آنيا من التعلق ببستان الكرز كماشي في حياتها ،كشيء

جميل شخصي ، الى رؤية خلفيته ، ثمن الارض الذي دفعه العبيد ، مايختفي في الجمال والحضارة من معاناة سواد الناس . وينقلها الى التعلق ببستان الوطن الكبير .

في توري تشيخوف ، نظرة واسعة . حب الارض والبؤساء . رؤية حقيقة الحياة الراهنة . والحلم بالبديل الانساني . الرغبة الحارة في المستقبل ، والقدرة على صنعه . وليس فيه القدرة على الشعور ببهجة الحياة ، والقاء النفس على عرضها . يستطيع ذلك؛ النموذج الماضي الذي يتمتع بحضارة ماضية ورخاء مادي ، ولايبتعد عن حياته الشخصية الصغيرة ، نموذج رانيفسكايا .

نلاحظ أن غرفة ساشا ، عابقة بالدخان ، غير مرتبة . لا يعطي تشيخوف تفصيلا زائدا في نصه . وهذا التفصيل يعني ان هذا الذي يسعى الى الحياة الجديدة ويقود اليها ، لايجمل حياته في غرفته جميلة ، نظيفة ، صورة عن الحياة البديلة ، منافية للراهنة .

لكننا يجب أن نذكر أننا هنا في مطلع القرن ، وأن هذه الصورة عن توري هو الضحية، وهو الحلم . هو التمهيد . والمهم أن يوجد ، وأن يشير . وأن نذكر أن التوري ينمو في الحركة ، من خلال التغيير . وينضج مع الظروف الناضجة والتجربة المكتملة .

عدالة تشيخوف الادبية جعلته يظهر الجوانب السلبية في ترفيموف ، كما اظهر الايجابي في لباخين ، العملي النشيط ، الذي يستطيع ان يحفظ الود القديم ، وان يكون مخلصا لتطور البورجوازية . كما جعله يظهر في رانيفسكايا الكسل ، والضعف ، والحلم هربا من الحياة لاتوجها الى غيرها ، والجانب الجميل ، الشعور بجمال بستان الكرز ، والقدرة على الحب والشفقة ، والعجز عن التلاؤم مع الحساب العاطر التجاري . وطبيعي ان هذه الرؤية الفنية لايمكن أن تحجب من يحارب البورجوازية في صعودها ، ويواجهها في المجال العملي مواجهة قاسية ، حاسمة .

رؤية السعادة عند تشيخوف ، رؤية انسانية ، حضارية . فيها انسجام غنائي بين الشجر والانسان والحياة الاجتماعية . فيها العمل الشاعري الذي يتفتح فيه الانسان . والحب الذي يتفتح مع العواطف الاخرى .

ليست السعادة مزاجا فرديا ، أو قدرة شخصية على الفرح . بل هي تفاعل بين الانسان وبين الحياة العامة . قدرة الحياة العامة على تفتيح النشاط المنتج في الانسان ، وعلى أن تعطيه المكان الذي يطمح اليه ويستحقه . الشرط الاجتماعي الـذي يمس جذور حياة الانسان .

يتجاوز الحب ، أكثر العواطف الحميمة الشخصية التصاقا بالانسان ، كونه علاقة بين رجل وامرأة . يرتبط بالوعي ، واكتشاف التناقضات الارضية ، وضرورة جعل الحياة الاجتماعية انسانية .

وربما هذا سبب ، من أسباب كثيرة ، تجعل أدب تشيخوف يعيش في الزمن الانساني، تراثا ينتقل من جيل الى جيل ، ويشعر كل جيل أنه قريب منه ، معبر عنه . فقد أمسك الطموح ، والحزن ، عدم الرضا بالراهن ، والتعلق بالقادم ، الذي يجمع بين الاجيال. أظهر التعاطف الرقيق ، الحساس ، مع كل حياة انسانية مهدورة . كأنه يلمس مايحزن عليه في حياتنا . المهدور الذي لانستطيع انقاذه ، والمهدور الذي نبدره .